N° 4 1946 Juillet-Août

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

LE SCANDALE DE LA FOI

Depuis que l'homme a inventé l'art d'écrire, nous avons vu naître et grandir l'impérialisme du « document ». On ne fait plus l'histoire avec la tradition orale, avec les souvenirs des aïeux et les conversations des contemporains. Ce qui chemine de bouche en bouche et n'a jamais été écrit, ce n'est plus que de la légende, du folklore, de l'imagination populaire. Les matériaux de l'histoire ce sont les archives, les mémoires, les chroniques, les inscriptions, et l'historien est celui qui résume, coordonne, interprète, vaille que vaille, avec plus ou moins de bonheur et de méthode, ce que d'autres, avant lui, ont écrit sur la pierre, le papyrus, le parchemin, le papier, ou même, pour la plus ancienne histoire de Chine, sur des os de mouton (1).

Aussi, quand nous entreprenons de raconter l'histoire de la pensée philosophique occidentale, nous sommes toujours tentés d'en marquer l'éclosion à l'époque où apparaissent les premiers documents écrits ; et nous disons couramment que le père de la philosophie grecque, ou de la philosophie tout court, c'est le vieux Thalès de Milet. La philosophie n'aurait débuté qu'avec le VII[e] siècle avant J.C.

C'est là évidemment une très grosse erreur. Depuis l'âge des cavernes l'homme a essayé de comprendre l'univers : le visible comme l'invisible.

L'archéologie préhistorique a même découvert, depuis soixante ans, des gravures, des sculptures, des peintures qui datent des âges lointains de la pierre taillée et nous révèlent, confusément sans doute, quelques-unes des idées centrales de la philosophie de l'homme pri-

(1) Et des écailles de tortue. Il s'agit, comme le lecteur le devine sans doute, des fouilles faites à Hsiao T'un, dans le district d'Anyang, Honan septentrional. Ces ossements couverts d'inscriptions sont une partie des archives royales de la dynastie Shang (ou Yin) 1765-1123 av. J.C. Les premières sourates du Qoran ont été, elles aussi, écrites sur des omoplates de mouton.

mitif (2). L'histoire de la philosophie ne les retient pas (3). Elle ne s'intéresse qu'aux textes, et c'est à travers des mots qu'elle prétend rejoindre la pensée des grands maîtres disparus.

Ne chicanons pas. Il suffit de ne pas être dupes de la méthode et d'en reconnaître les limites artificielles. Prenons donc l'École Ionienne, comme point de départ. Que va nous révéler cette étude des textes grecs philosophiques les plus anciens ?

Une chose capitale. Pour comprendre l'Univers, l'homme a commencé par le simplifier outrageusement. Il a essayé de le « réduire ». Il a cherché dans la multitude des êtres qui l'entouraient, un élément, un seul, qui pût les expliquer tous. Il a tenté de ramener toute la diversité foisonnante du monde sensible à un seul principe matériel, et son explication a consisté à dire : l'univers immense et varié, au fond, *ce n'est que ceci ou cela.* C'est de l'eau, disait Thalès. C'est de l'air, disait Anaximène. C'est du feu, disaient Héraclite d'Éphèse et Hippasos de Métaponte. C'est le nombre, disait Pythagore. Ce sont de petits éléments insécables, des atomes, disait Démocrite. Et partout, sous la multiplicité des réponses, qui nous semblent aujourd'hui assez bizarres (4), nous retrouvons le grand souci de simplifier pour comprendre.

Il le faut bien. Car la science, toute science, depuis les formes les plus rudimentaires du savoir jusqu'aux recherches les plus raffinées est, a été, et sera toujours une manière de simplification, ou, comme on préfère le dire depuis Henri Poincaré, une économie de la pensée. Il n'y a pas de science sans classement ; et classer, c'est toujours simplifier. Quand je classe des livres dans ma bibliothèque, je puis choisir entre une infinité de méthodes : classement par ordre alphabétique des auteurs ; par ordre chronologique d'édition ; par ordre de grandeur matérielle et de format ; par ordre de langue ; par ordre analytique des matières ; par ordre de valeur marchande des volumes, etc., mais toujours, pour classer, j'ai dû négliger tous les éléments constitutifs du livre, sauf un. J'ai violemment simplifié le réel pour pouvoir m'y retrouver. J'ai fait semblant qu'il n'y avait en lui qu'un seul facteur valable : celui qui m'intéressait, moi, et que j'avais choisi pour des raisons personnelles. Les autres, je me suis borné à les négliger, sans parvenir pour autant à les supprimer.

Car le réel n'est jamais simple. Et, comme la logique elle-même

---

(2) Nous avons eu l'occasion jadis d'en dire un mot à propos du livre du P. Mainage, *Les Religions de la Préhistoire.* Cfr *L'Homme Fossile,* dans *Revue des Questions scientifiques,* oct. 1921.

(3) Parmi les auteurs catholiques il faut cependant signaler comme précurseur A. Van Weddingen, dont l'ouvrage *Essai d'Introduction à l'étude de la Philosophie, 1889,* enterré dans les *Mémoires couronnés et autres mémoires* de l'Académie Royale, n'a peut-être pas été suffisamment apprécié.

(4) Aristophane s'en moquait déjà dans ses *Nuées.*

est une simplification — puisqu'elle est un procédé — il arrive que le réel déborde de toutes parts notre logique, et nous déconcerte perpétuellement. Je ne dis pas que le réel soit « illogique ». Ce qui est simplement illogique est contradictoire et donc impossible. Mais il est évident que la logique ne saisit qu'un des aspects du réel ; comme si on se bornait à juger des fleurs par leur poids. Un kilogramme de roses serait alors l'équivalent exact d'un kilogramme d'orchidées. Mais il n'en resterait pas moins que par leur forme, leur couleur, leur parfum les roses sont très différentes des orchidées. Et lorsque nos balances nous auraient, avec une exactitude absolue, montré que les deux bouquets sont interchangeables, nous devrions immédiatement ajouter la restriction : en tant que choses pesantes, rien de plus, rien de moins.

Toute l'erreur du rationalisme a consisté à méconnaître cette restriction nécessaire et à prétendre qu'il n'y avait, dans le réel, rien de plus que ce qui pouvait entrer dans le cadre de la pensée dite « raisonnable ». Voltaire, au nom de cette raison banale, avait déjà formulé ses objections. Considérez, disait-il, la majesté imperturbable du mouvement des astres. Voyez-les, obéissant dans leur course à la loi universelle de la gravitation. Songez à cet immense mécanisme cosmique, qui entraîne le monde entier des corps célestes ; et puis, essayez de vous convaincre que l'auteur de cette harmonie formidable s'occupe de donner une grâce suffisante à sœur Catherine, une grâce efficace à sœur Pélagie, et une grâce versatile à sœur Madeleine. Il lui semblait déraisonnable, ridicule, presque bouffon qu'un Dieu, absorbé par le soin de faire marcher sans accroc tout un univers, s'embarrassât des scrupules de pauvres nonnes insignifiantes et inconnues.

Le déisme du XVIII^e^ et du XIX^e^ siècle s'arrangeait pour simplifier les choses. Pourquoi, disait-il, encombrer la religion avec le mystère de la Sainte Trinité ou la dévotion au Sacré-Cœur ? Nous n'avons besoin que d'un Etre Suprême, d'un horloger ou d'un architecte de l'univers, d'un Créateur qui donne la fameuse « chiquenaude » initiale, que postulait Descartes. Après quoi tout devient limpide pour la raison. On est même allé plus loin dans cette voie. On a appliqué le principe de l'économie bourgeoise au dogme chrétien. L'athéisme moderne est sorti tout spontanément du déisme. Il suffisait de « simplifier » encore un peu plus l'idée de Dieu. Et de même qu'on avait remplacé l'antique briquet de silex et d'amadou par les allumettes à phosphore ; et le cheval à quatre pattes par le cheval-vapeur, on a estimé que Dieu pouvait être économiquement remplacé par le Devoir, ou l'Honneur, ou la Nature ; et que la prière pouvait être remplacée par le Travail. Il nous faut reprendre tous ces raisonnements ou toutes ces erreurs et tâcher, honnêtement, d'y voir clair.

Le scandale ou la difficulté de la foi ne réside pas d'abord, comme le laissent entendre beaucoup de théologiens, dans le solennel problème de l'« analyse » de la foi. Sous ce terme technique, consacré aujourd'hui par l'usage des Ecoles, il n'y a, somme toute, qu'un problème logique assez secondaire — ce qui ne veut pas dire négligeable.

Les auteurs se sont disputés abondamment à son sujet, et le nombre imposant des solutions divergentes pourrait faire penser que la question est posée un peu de travers. Quel est le rôle respectif de la volonté libre, de l'intelligence, de la grâce dans l'assentiment de foi ? Les trois éléments sont requis : là-dessus l'accord des théologiens est obligatoire, puisqu'il s'agit d'un dogme défini. La controverse s'engage, se poursuit, s'exaspère même quand il s'agit de déterminer les rôles respectifs des trois acteurs. Est-ce la grâce qui me fait voir la vérité de l'objet de foi ? est-ce l'intelligence qui, par ses déductions subtiles, m'amène au « *credendum* » ? est-ce la volonté libre qui donne un petit coup de pouce pour forcer la conclusion et mettre fin au doute « même imprudent » ? Comment la foi est-elle libre, si la vérité en est prouvée par l'intelligence ? Comment est-elle raisonnable, si cette vérité n'est pas prouvée ? Qu'est-ce que le jugement de crédibilité ? et celui de crédentité ? suffit-il de croire « parce que c'est vrai » ? ou « parce que c'est bien prouvé » ? ou faut-il substituer à ces motifs, le « parce que Dieu le dit » ? etc... etc...

Toutes ces questions sont subtiles ; plusieurs mêmes sont importantes ; mais elles sont toutes « réflexes ». Elles supposent un acte de foi, puisqu'elles l'analysent. Elles ne touchent pas à l'expérience réelle du croyant ni de l'incroyant. La preuve en est dans l'étonnante variété des solutions données à ce problème de l'analyse de la foi. S'il s'agissait d'une expérience, les croyants au moins seraient vite d'accord. Ils n'auraient qu'à se raconter. Et les incroyants n'auraient qu'à se taire, puisque l'expérience de la foi leur manque. Toute controverse en deviendrait aussitôt impossible.

Dès lors il nous faut bien conclure que l'analyse de l'acte de foi, si laborieusement traitée depuis quatre siècles dans notre théologie, ne peut ni expliquer ni encore moins lever le « scandale » de la foi, c'est-à-dire la difficulté que beaucoup éprouvent à l'accepter. Cette difficulté, ou ce scandale, il faut les chercher dans l'*objet* même de la foi, et non dans la manière plus ou moins heureuse et satisfaisante dont on agence théoriquement les composantes de l'acte de foi.

Or, une première constatation nous frappera tout de suite, si nous voulons examiner les choses sans préjugé. L'objet que la foi chrétienne nous propose à croire est prodigieusement déconcertant. Il déroute tout ce que nous aurions imaginé d'avance ; et il scandalise obstinément ce que nous appelons notre bon sens raisonnable. Saint Paul, dans son langage dépourvu de nuances, l'appelait même crûment une folie.

Nous ne prendrons que quelques exemples. La foi nous présente un Livre, la Bible, en nous disant que, seul entre tous les livres, il est inspiré directement par l'Esprit Saint dans toutes ses parties. Voilà qui va bien. Nous tenons donc en mains un livre divin. Avant de l'ouvrir, nous allons tout naturellement nous imaginer qu'il doit être conforme à l'idée que nous nous faisons d'une pareille noblesse littéraire. Il dépassera en beauté tous les autres livres. Son style sera impeccable, sa poésie inégalée, sa clarté fulgurante. Nous nous attendons à rencontrer à chaque page des pensées sublimes, des profondeurs vertigineuses. Nous sommes sûrs que rien n'y choquera le bon goût, et qu'on peut en faire le modèle idéal de toutes les œuvres littéraires. Et quand nous l'ouvrons, en toute sincérité, il ne ressemble pas du tout à ce que nous avions pensé. C'est un pêle-mêle, avec des généalogies de vieux patriarches inconnus ; de longues histoires de guerres de bédouins, avec des massacres effroyables, des meurtres barbares, des trahisons et des vengeances sanglantes ; des incestes et des fratricides ; des jalousies de harem autour de grands guerriers polygames ; des collections de proverbes souvent fort terre à terre ; des imprécations de haine féroce contre des ennemis ; des prescriptions minutieuses de rituel autour d'un temple détruit, redétruit, disparu depuis près de dix-neuf siècles ; des cantiques orientaux, avec des montagnes qui bondissent comme des béliers et des collines qui sautent comme des agneaux ; des lettres d'apôtres qui semblent avoir été conservées par hasard ; des perspectives d'apocalypse à peine intelligibles ; et quatre évangiles, remplis d'énormes lacunes, et dont un, tout au moins, est écrit dans un style fort plébéien, éloigné de toute élégance attique. Dans certaines parties l'original est hébreu ; ailleurs il est grec ; ailleurs nous n'avons plus que la traduction grecque d'un original hébreu disparu.

Non, ce n'est pas ainsi que nous aurions imaginé un livre inspiré directement par la sagesse du Tout-Puissant et écrit sous sa garantie ! Pour la plupart des incroyants, et sauf quelques passages, la Bible dans son ensemble n'est pas même une lecture intéressante. C'est un fait. Il ne sert à rien de le nier. Il est d'ailleurs toujours absurde de nier un fait. Et si ces paroles semblent choquantes, je puis invoquer, pour les ranger avec moi, nos intrépides théologiens du XVI^e^ siècle, qui scandalisaient vertement les Protestants, en appelant tout uniment la Sainte Bible, un nez de cire, *nasus cereus,* que l'on rend plat ou pointu, camus ou camard, abaissé ou relevé par un simple coup de pouce, ou un glaive de Delphes, *gladius delphicus,* parce que ce glaive coupait par un côté de la lame et sciait par l'autre, ou une règle de Lesbos, *regula lesbia,* parce que les marchands de cette île avaient la réputation d'utiliser, pour mesurer les étoffes, une règle élastique ; ou même tout simplement une forêt pleine de brigands, *lucus praedonum,* parce que tous les hérétiques sortaient du fourré

des Ecritures avec des brassées de textes pour justifier leurs violences.

Mais nos étonnements ne font que commencer. Nous voulons bien admettre qu'il existe un Dieu, pourvu qu'il ressemble un peu à l'idée que nous nous faisons d'un Créateur souverain. Et voici qu'on nous déclare que ce Dieu s'est fait homme ; qu'il a été petit enfant comme tous les autres, perdu là-bas dans la foule illettrée d'un village galiléen ; qu'il a dû très réellement « apprendre » à parler et à marcher ; qu'il a eu faim et froid et sommeil et que, pour en finir, son peuple l'a supplicié comme un agitateur vulgaire. Etrange histoire, bien faite pour nous dérouter. Si on me montrait quelque part, au hasard d'un de mes voyages, par la fenêtre du compartiment, un petit garçon mal habillé, jouant dans la poussière avec quelques autres gamins, et si on me disait que cet enfant ordinaire, au type exotique, est le Créateur du soleil, de la lune, des étoiles et des océans, le Sauveur du monde, le Juge des vivants et des morts, et que mon destin éternel dépend de l'attitude que je prendrai à son égard, est-ce que je ne me contenterais pas de hausser les épaules et de continuer à lire mon journal ? Dans l'Empire romain, Nazareth ne représentait rien. Voir dans un petit gamin de Nazareth l'auteur et le principe de l'univers, c'était, aux yeux des gens raisonnables, sombrer dans la plus inexplicable des folies. Celse, le philosophe, ne laisse tomber sur cette croyance que la plus méprisante des condamnations. Il y a des limites à tout, nous dit-il, même à la plaisanterie.

Nous pourrions continuer longtemps. Ce ne sont pas tant les grands mystères invisibles qui nous déroutent ; ce sont les dogmes catholiques installés, si on ose dire, au carrefour de tous nos chemins terrestres. Que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, ou du Père par le Fils, ou du Père sans le Fils, cela ne passionnera plus beaucoup la foule ; et puisqu'il s'agit de choses invisibles, il n'est pas trop difficile, quand on n'est pas chicanier, d'accepter la solution orthodoxe. Mais quand on me dit que pour obtenir le pardon de mes fautes, il ne suffit pas de m'en corriger, de les regretter, de les réparer ; qu'il faut encore m'en confesser, et pas seulement à Dieu dans le secret de mon cœur, mais à un prêtre et au secret de l'oreille, et qu'avec une formule d'absolution, récitée par ce prêtre distrait, tout est remis en ordre et que mon innocence est recouvrée ; il semble bien qu'on accumule là, comme à plaisir, beaucoup de choses assez drôles. Et le baptême ? Sans un peu d'eau ordinaire, coulant sur mon front, il n'y a pas moyen d'assurer mon destin d'éternité. Sans ces gouttes d'eau, je reste prisonnier du péché originel, c'est-à-dire que je suis participant d'une faute, dont je n'ai jamais eu connaissance ; qui se serait commise des milliers et des milliers d'années avant que je n'existe, et qui m'est racontée de façon bien étrange aux premières pages de la Bible. Le rationalisme s'est-il assez moqué du fameux

jardin, du serpent qui parle, et de la pomme d'où est venu tout le mal du monde !

Et le rôle du prêtre, que nous accepterions bien comme un conseiller, ou bien, à la manière de Joseph II, comme un gendarme spirituel, un gardien des bonnes mœurs ; mais dont la doctrine catholique fait un intermédiaire indispensable : ce rôle n'est-il pas lui aussi fort surprenant ? Un conseiller, soit ! Nous gardons avec lui toute notre liberté. Nous pouvons vérifier au préalable si ce conseiller a la science, le tact, le désintéressement nécessaires pour nous être utile. Un conseiller est toujours facultatif. C'est cela que nous attendons. Il est comme un magasin où on entre si on le veut et où on ne cherche que ce que l'on désire. Mais le sacerdoce catholique est autoritaire. Il prétend s'imposer. On lui doit respect et soumission ; même quand le prêtre est sans manières, sans grande instruction, sans vertu visible. Et là, le scandale est tel que depuis Wycliff, Jean Huss et Luther, les protestants ont refusé de l'accepter. Y avait-il quelque chose de plus « raisonnable » que cette doctrine de Wycliff, précurseur presque immédiat de la Réforme ? Il disait : personne ne peut donner ce qu'il n'a pas ; et donc un ministre indigne et coupable ne peut pas dispenser la grâce. Aucun ennemi de Dieu ne peut être accrédité par Dieu. Avoir confiance dans les ennemis de Dieu, leur remettre le soin de son âme, leur obéir, c'est devenir leur complice. La première condition pour parler au nom de Dieu, c'est la sainteté. Dès lors, continuait-il avec une logique implacable : le prêtre, l'évêque, le pape même qui se trouve en péché mortel n'a plus aucun pouvoir divin, plus aucune autorité légitime sur les chrétiens. Il n'est plus qu'un intrus.

C'était très logique et très hérétique, et toute cette doctrine a été proprement et définitivement condamnée. Si bien que le scandale demeure, et que la foi nous impose de croire qu'un prêtre simoniaque et concubinaire donne des absolutions aussi valides que le curé d'Ars ; et que l'autorité pontificale d'un Alexandre VI n'était en rien inférieure à celle du pape actuel.

Sur tous ces points la théologie et surtout l'apologétique se sont employées avec succès à fournir des réponses satisfaisantes. Nous ne les discuterons pas. Tous les spécialistes les connaissent. Mais la question est de savoir si, en toute sincérité, c'est bien ainsi que nous aurions d'avance imaginé ces choses divines. Et l'histoire même de l'Église, avec ses querelles intestines dès le lendemain de l'Édit de Milan qui lui accordait officiellement la paix et la liberté ; avec ses luttes d'ambition personnelle, ses prélats courtisans, le népotisme des papes de la Renaissance, les rivalités mesquines entre ordres religieux, les bûchers de l'Inquisition, les anathèmes des conciles, et même les croisades sanglantes, est-ce bien ce que nous aurions attendu comme réponse aux cantiques de Bethléem ? Et comment se fait-il

qu'après dix-neuf siècles de Rédemption, nous voyions encore le groupe catholique, 370 millions, bons et mauvais, noyé dans la masse immense d'un milliard huit cents millions d'hommes, vivant et mourant en dehors du Bercail ?

Y a-t-il de l'exagération à parler ici d'un scandale, au sens étymologique du mot, c'est-à-dire d'un obstacle difficile à surmonter, parce que les choses qu'on nous présente comme divines ne ressemblent pas beaucoup à l'idée que nous nous en formons spontanément ?

Pour lever ce scandale indéniable on a dit parfois — et on répète encore — qu'il fait partie d'un plan prémédité. La foi chrétienne serait avant tout une « épreuve », destinée à humilier notre raison orgueilleuse. Dieu nous proposerait à croire, non pas des choses faciles, d'accord avec nos façons de voir, mais précisément des paradoxes étranges, qui semblent même parfois presque insensés. Et il nous les propose ; il les choisit ; il les arrange *pour* qu'ils soient difficiles. C'est là le mérite de l'épreuve. Tertullien, au III^e^ siècle, se faisait déjà le champion de cette doctrine violente, que l'on a résumée — en la tronquant d'ailleurs — dans la formule célèbre : *Credo quia absurdum* (5). La foi serait une chose à « avaler », une sorte de pilule amère et qu'il nous faut prendre, non parce qu'elle est à notre goût mais parce qu'elle est désagréable et qu'on nous l'impose. Sans doute aucun apologiste, aucun prédicateur, aucun chrétien orthodoxe ne prétendra jamais que la foi nous force à admettre, comme vraies, des absurdités, c'est-à-dire des choses dépourvues de sens. Ce serait hérésie pure. Mais, gouvernés par cette idée que la foi est avant tout une épreuve, destinée à rabattre la raison hautaine de l'homme, ils ont une tendance à se réjouir lorsque celle-ci est aux abois. Pas de concessions, pas d'explications suaves ; il faut autant que possible présenter les mystères de la foi au rebours des désirs de la raison. Cela forcera l'homme à une gymnastique assouplissante. La raison — c'est Pascal qui parle — doit apprendre à *s'abêtir*. Et pour justifier cet abêtissement, on ajoute qu'il aura sa récompense plus tard. Ceux qui auront refoulé leur orgueil et qui, malgré les ruades de la raison, auront consenti à croire de tout leur cœur les choses difficiles de la foi, se réjouiront et triompheront dans le ciel. C'est là qu'ils prendront leur revanche. Comme si la foi, ou toute autre vertu, avait besoin, pour se justifier, d'une revanche posthume ! Toute la pensée de Joseph de Maistre et de beaucoup des anciens traditionalistes est dominée par cette optique.

---

(5) Il est inutile d'insister sur la déformation du texte authentique. Tertullien parle du *necessarium dedecus fidei*. La foi est pour lui un défi, lancé à toute la philosophie grecque. « *Natus est Dei Filius : non pudet quia pudendum est ; et mortuus est Dei Filius : prorsus credibile quia ineptum est ; et sepultus resurrexit : certum est quia impossibile* ». *De carne Christi*, 5.

Pour montrer combien elle est insuffisante, il nous sera peut-être permis de recourir à une parabole. Je rencontre un personnage très riche et un peu excentrique. Nous entamons la conversation. « Je sais, me dit mon homme, que vous vous intéressez aux missions congolaises ; que vous y avez des hôpitaux, des dispensaires, des écoles, des centres agronomiques, toutes choses très utiles, voire indispensables, mais qui coûtent fort cher. Pour vous éviter le cauchemar du manque de ressources et des budgets en déficit, je vous offre un moyen. Demain matin nous nous rencontrerons sur la place publique. Vous vous mettrez à quatre pattes sur le trottoir et vous marcherez ainsi deux cents mètres. A la fin de cette épreuve, quand vous vous relèverez, je vous mettrai en mains un chèque, dûment provisionné, et d'une valeur telle que toutes vos œuvres là-bas seront fondées. » Sans une hésitation, il est sûr que j'accepte la proposition si le bonhomme me donne toutes les garanties de bonne fin. On me verra donc marchant à quatre pattes sur le trottoir. Les badauds s'attrouperont ; ils me prendront pour un fou ; ils se moqueront bruyamment de moi. Qu'est-ce que cela peut bien me faire ! Je les laisserai rire. Moi aussi je tiens ma « revanche ». Rira bien qui rira le dernier. Et lorsque tous verront de leurs yeux de quelle récompense est payé mon petit tour de force, au lieu de se moquer de moi, ils me féliciteront. Tous se déclareront disposés à passer par la même épreuve, aux mêmes conditions et au même prix ; et le soir je recevrai d'innombrables coups de téléphone et des visites de quémandeurs inconnus, qui se diront de vieux amis, et qui voudront partager avec moi la grosse aubaine.

Mon action n'aura pas été une folie. En soi elle était raisonnable. Personne ne peut me désapprouver. Cependant, durant toute cette épreuve ridicule, je me serai fait une autre réflexion. Je me serai dit que cet étrange bienfaiteur de mes œuvres congolaises est un maniaque peu estimable. S'il veut faire pleuvoir ses largesses sur les noirs d'Afrique, il est absurde de m'imposer au préalable des conditions grotesques et inutiles. Je le remercierai sans doute, mais il m'est impossible de l'estimer. Il a pratiqué sur moi un chantage sans dignité. Au fond il ne m'aime pas, ni moi ni mes noirs. Il n'aime que son caprice de potentat richissime.

Alors, quand pour me faire accepter les difficultés de la foi, des apologistes, pleins de bonnes intentions, me déclarent que Dieu a voulu faire passer ma raison par une épreuve analogue ; que j'ai, au fond, à exécuter des cabrioles bizarres pour gagner plus tard une récompense ; ce n'est plus seulement ma raison qui s'irrite, c'est ma foi qui s'indigne et proteste. Car je devine, je pressens, que malgré toutes les apparences, la foi chrétienne ne peut être une humiliation ; qu'elle doit au contraire être un agrandissement, un élargissement de ma raison étroite ; qu'elle dilate au lieu de comprimer ; qu'au fond

elle n'est pas un élément hostile ni étranger dans ma vie intellectuelle ; qu'elle n'est pas un boulet que je traîne ni une entrave que l'on me rive ; mais qu'elle est, comme une naissance, une libération, une splendeur, un élément vivifiant, une harmonie nouvelle, et que bien avant la récompense du Paradis elle doit me verser dans l'âme l'allégresse d'une aurore. Comment pourrait-on autrement expliquer que chez les vrais croyants la foi soit fière et joyeuse, sans être ni agressive ni étourdie ?

Il n'est peut-être pas superflu d'ajouter ici une considération supplémentaire. Tout défaut dans la conception théologique de la foi entraîne des conséquences fâcheuses dans la psychologie du croyant. Quand on s'imagine que la foi n'est qu'une épreuve destinée à humilier notre raison orgueilleuse, on peut bien l'accepter, ou mieux : la subir, comme une averse froide ou une nouvelle désagréable ; mais il est bien difficile de se réconcilier totalement avec elle. Elle n'harmonise pas notre intérieur ; elle le dissocie. On est forcé de refouler quelque part dans son âme la réaction d'un mécontentement inavoué, et cette irritation sourde se camouflera sous les déguisements les plus inattendus. Elle formera dans le croyant des complexes dangereux. Le fameux « respect humain », contre lequel tonnaient si vigoureusement jadis les prédicateurs n'est qu'un symptôme assez bénin, somme toute, de cette scission intérieure. Il n'atteignait pas le caractère même de la foi mais seulement ses manifestations publiques. Il ne pouvait pas exister dans la solitude de l'individu. Il y a d'autres conséquences ou d'autres formes psychologiques infiniment plus dangereuses et moins facilement contrôlables : la dureté, l'arrogance, le pessimisme, le besoin presque maladif de grandes manifestations foraines, d'une profession de foi tapageuse et provocante ; la défiance à l'égard des croyants eux-mêmes et la passion des surveillances policières. Nous pouvons reprendre rapidement chacun de ces points. La dureté et le mépris à l'égard de l'incroyant, auquel on n'accordera que chichement et à contre-cœur le bénéfice de la sincérité, sont des conséquences presque nécessaires du complexe d'infériorité du croyant « humilié » ; exactement comme les massacres d'aristocrates et les confiscations joyeuses sont la revanche de la plèbe aux jours de révolution sociale. Ce peuple n'a jamais admis de plein cœur sa condition d'infériorité. Il s'y est résigné extérieurement par force, et à la première occasion le personnage refoulé est entré en scène, il a explosé en manifestations de supériorité brutale. Cette haine n'a pas été créée par la révolution ; la révolution n'a fait que la manifester. Dureté également envers le converti, dès le lendemain de son entrée « au bercail ». Avant cette date solennelle, on le traite bien, on le cajole même un peu. Sa conversion représente une revanche. Mais une fois agrégé, il se sentira souvent environné de méfiance. On

doute de sa volonté de s'humilier bien à fond. On flaire en lui des regrets possibles, une assimilation imparfaite. Il semble que la foi lui soit trop facile pour ne pas être suspecte, et il subira des brimades, tout comme le volontaire qui rejoint une troupe de conscrits. Newman en a su quelque chose. Toute sa vie, depuis sa conversion aux mains du P. Dominique à Littlemore jusqu'à son élévation tardive au cardinalat par Léon XIII, n'a été qu'une très pénible odyssée.

L'arrogance du croyant n'est, elle aussi, qu'une compensation ; comme l'aplomb insolent des gens de très petite taille, qui, ne pouvant jamais regarder personne que de bas en haut, rétablissent les niveaux par leur ton tranchant et leur familiarité condescendante ; ou comme la suffisance dédaigneuse que les étudiants imbéciles affichent à l'égard de leurs professeurs.

Le pessimisme, si volontiers accueilli par beaucoup de croyants, est une manière d'étendre à tout le monde et même à l'avenir, le manque de joie auquel ils se sont condamnés ; comme le pessimisme du chasseur qui revient bredouille et qui déclare avec emphase qu'il n'y a plus de gibier nulle part. Si je ne suis pas heureux, que personne au moins ne le soit. Quand on ne veut pas s'avouer qu'on est de mauvaise humeur, on s'en prend toujours, comme d'une insolence, à la gaîté des autres, et quand on voit dans la croyance surtout une gêne et une humiliation, il est impossible de ne pas susciter dans le croyant toutes les formes larvées de l'envie.

Le besoin morbide de manifestations foraines, de slogans collectifs, de programmes tapageurs, n'est, de même, qu'un symptôme de malaise. Le nazisme et le fascisme ont perfectionné le genre et l'ont poussé presque jusqu'à l'absurde, parce qu'il était nécessaire au maintien de leur doctrine tronquée et qu'il fallait empêcher les masses de se rendre compte de toutes les libertés pacifiques qu'on leur enlevait. C'est la psychologie des musiques militaires ; et celle aussi des anciens arracheurs de dents, essayant par le bruit, le boniment et la surprise, de réconcilier leurs patients avec les tenailles. Nos antiques processions n'étaient dirigées *contre* personne ; mais j'ai vu et entendu, à Buenos Aires, des groupes organisés de jeunes catholiques défiler dans les rues en criant : *Viva Cristo Rey, mueran los Judios* ; Vive le Christ Roi, mort aux Juifs. Ceci n'est que de la foi *contre* quelqu'un. Une croyance sereine et pacifique rejettera toujours comme des blasphèmes de pareilles aberrations ; mais ce qui est important c'est de reconnaître de quelle psychologie elles procèdent.

Et enfin le luxe de surveillance policière déployé autour des croyants eux-mêmes ; les préceptes qu'on multiplie, les commandements inédits que l'on invente ; la peur de toute initiative, tout cela n'est que l'écho dans l'âme des dirigeants du malaise qu'ils perçoivent dans la psychologie des dirigés. Les corvées demandent toujours à

être surveillées de près, car ceux-là mêmes qui les ordonnent savent qu'il y a peu d'amour dans leur exécution.

Nous pouvons maintenant revenir à la question posée plus haut. Le scandale de la foi pourrait-il apparaître, non pas d'abord comme une épreuve humiliante mais comme la voie d'accès à une sagesse supérieure ? Et si oui, de quelle manière ?

Pour l'expliquer, il nous faut souligner deux vérités fondamentales que trop souvent nous négligeons de considérer ou même d'apercevoir.

La première concerne le rôle essentiel du « scandale », c'est-à-dire de la difficulté dans toute espèce de progrès. Si nous pouvons faire avancer une barque en ramant, c'est parce que l'eau résiste et c'est sur cette résistance que nous prenons notre point d'appui ; tout comme le font les hélices d'un gros navire. C'est sur la résistance de la vapeur, ou mieux sur celle des chaudières et des chambres de chauffe que se fonde le mouvement des roues d'une locomotive. C'est parce que le sol résiste à la pression de nos pas que nous pouvons escalader les montagnes. Pour que j'écrive il faut que le papier résiste, et la plume aussi, et le porte-plume également et même les doigts qui le tiennent. Quand les cordes d'un violon ne résistent plus, elles sont cassées et l'instrument est muet. Le vulgaire s'imagine que la résistance est toujours un facteur d'immobilité. Nous savons bien qu'elle est d'abord la condition même du mouvement. Là où rien ne résiste plus, plus rien ne bouge. Et cela, dans tous les ordres. Il n'y a pas de progrès intellectuel quand notre esprit ne rencontre plus d'obstacle. Il n'y a plus que l'ignorance inerte et la béatitude du repos. Le vieux Platon avait déjà dit que le début de toute philosophie était « l'étonnement », τὸ θαυμάζειν. L'étonnement, c'est-à-dire le choc de l'intelligence contre un obstacle ; l'étonnement, c'est-à-dire le scandale, la surprise de voir que les choses ne sont pas comme nous estimions qu'elles devaient être ; l'étonnement, c'est-à-dire nos plans déroutés, nos prévisions déconcertées, nos raisonnements pris en défaut, nos à priori jetés par terre. Il n'y a pas de progrès moral sans lutte ; et il n'y a pas de lutte sans résistance. Le courageux est-ce celui pour lequel le danger n'existe pas et qui donc ignore la peur ? S'il en était ainsi, la balle de fusil serait plus courageuse que le guerrier qui la tire ; et ce sont les batteries qu'il faudrait décorer et non les artilleurs. Le courageux est celui qui domine la peur et qui, par conséquent l'éprouve ; qui pourrait être un lâche et qui, malgré tout, affronte le risque et brave le danger. Séduits par les chants de sirène de l'antique paresse, nous nous prenons parfois à souhaiter la disparition merveilleuse de toutes les résistances qui nous gênent et nous meurtrissent ; nous rêvons d'un monde où les difficultés n'existeraient plus, un monde sans fatigue, sans effort, sans douleur, sans sacrifice, sans obsta-

cles à vaincre, sans blessure à guérir, sans croix à porter. Mais avons-nous songé que, dans un pareil monde il n'y aurait plus rien de pathétique, plus rien à attendre, plus rien à donner ?

Les résistances ne sont pas contre-nature. Ce qui n'exige aucun effort n'en vaut aucun. Si nous trouvons la foi difficile, il ne faut pas en conclure qu'elle est une épreuve arbitrairement inventée par Dieu pour contrarier les tendances de notre être. Si elle est difficile, elle vérifie la première condition pour être intéressante ; si elle est difficile, elle n'a pas besoin de s'en excuser comme d'une tare. Elle montre plutôt par cela même qu'elle est d'accord avec ma nature et capable de m'éduquer. Naître est aussi une prouesse bien difficile ; mais ceux qui ne consentent pas à l'affronter sont moins que des avortons.

Bien plus — et c'est la seconde vérité qu'il nous faut souligner — si l'objet de la foi est déconcertant, s'il est même assez drôle comme on dit vulgairement, il n'y a pas à s'en offenser à priori, car tout ce qui est réel est prodigieusement drôle.

Tout le monde sait que l'écrevisse est un crustacé et que, comme tous les crustacés, elle doit résoudre un terrible problème vital. Elle doit grandir, et elle est emprisonnée dans une carapace minérale, qui ne grandit pas. Nos naturalistes nous ont révélé la solution qu'apporte l'écrevisse à cette grosse difficulté. Elle s'échappe périodiquement par une fente minuscule de son enveloppe. Elle ramasse tout son corps, qui est mou ; elle glisse par un effort inouï et qui semble devoir être très douloureux, par l'étroite ouverture ; et aussitôt libérée, elle s'étire et grandit. Mais aussitôt également son épiderme se remet à sécréter ce que les savants appellent la chitine, et l'enveloppe calcareuse dont elle se protège est reconstituée en quelques jours. Elle est redevenue prisonnière de ses dimensions. Pour réaliser une nouvelle étape de croissance, il lui faudra recommencer à s'évader d'elle-même, en abandonnant péniblement la tunique rigide qui est son œuvre.

Ce n'est là qu'un symbole ; mais nous pouvons l'appliquer au travail de l'esprit humain. Le vrai consiste à être d'accord avec le réel, qui est toujours vrai. C'est lui, le réel, qui doit fixer les dimensions de notre pensée. C'est lui qu'il faut comprendre et avec lequel notre esprit doit coïncider. Or, dès que nous l'essayons, nous constatons que notre esprit a une tendance presque invincible à se figer en système ; et au lieu de juger nos idées d'après les choses, nous nous mettons à juger toutes les choses d'après nos idées. Il faut un prodige d'effort pour garder à notre intelligence sa souplesse et sa capacité d'accueil. Nous imaginons un univers d'après un patron, un modèle qui nous paraît raisonnable ; et nous persistons à croire qu'il est certainement ainsi puisque, d'après nous, c'est ainsi qu'il doit être.

Il suffit de songer à tous les chocs qu'il a fallu pour déterminer les savants à sortir de la carapace du géocentrisme. Cet univers d'Aristote était si propret, si raisonnable, avec la terre au milieu, immobile, et les sphères célestes, et les astres « incorruptibles », tournant en rond (car le mouvement circulaire est parfait, se bouclant sur lui-même, sans commencement ni fin) et la hiérarchie des impulsions et des influences depuis le moteur immobile jusqu'au monde sublunaire. En plein XIX^e^ siècle, le vicomte de Bonald refusait encore d'abandonner ce géocentrisme. On ne me fera pas admettre, disait-il, que la terre tourne. Ce serait contraire à l'étiquette. L'homme est le roi de la création et il serait indécent de le montrer aux yeux des anges, tournoyant dans l'espace, comme un bateleur de cirque forain. Evidemment, pour cet excellent homme, il y a d'abord une idée souveraine : celle qu'il identifie avec la majesté royale. Le réel n'a qu'à se conformer à ce postulat intransigeant, sinon il n'existera pas. Et cependant il a fallu abandonner la carapace, s'accommoder des drôleries du réel ; admettre que les rois, le pape, le collège des cardinaux et les conciles oecuméniques tournoyaient dans l'espace, sans une minute d'arrêt ; reconnaître que l'humanité pensante, avec toute la science et toute la vertu, habitait un grain de poussière astronomique, qui n'était ni le plus gros ni le plus intéressant, et qui s'en allait, avec tout le cortège des planètes et des étoiles, à travers un espace sans dessin et sans forme, vers un point quelconque de l'immensité.

La foi est déconcertante. Nous ne voyons pas pourquoi le Sauveur du monde est allé naître en Judée au temps de l'empereur Auguste, ni pourquoi il a dû ressembler à un petit garçon. Mais le réel est bien déconcertant lui aussi, et nous ne voyons pas pourquoi c'est sur notre petit globe, qu'après les Dinosauriens du Secondaire, et les trois ou quatre mille formes des mammifères du Tertiaire, un animal à la peau glabre, dressé sur ses pieds de derrière, s'est mis à penser l'absolu et à rechercher la Justice.

Tout ce qui est artificiel est conventionnel, et l'essence d'une convention c'est d'être une simplification. Le réel est toujours débordant, imprévu, inépuisable et surprenant. Une ligne droite, quand nous en rencontrons une dans le monde, nous indique infailliblement qu'elle est l'œuvre voulue de l'homme. Elle n'existe d'ailleurs nulle part, et la lumière elle-même ne chemine pas en ligne droite, pas plus que les fleuves ni le vent. Les fleuves, c'est nous qui les canalisons, qui « normalisons » leur lit comme nous disons ; qui maçonnons les berges et simplifions l'univers pour l'utiliser, comme nous l'avons simplifié pour le comprendre. Y a-t-il une simplification plus outrageuse que celle qui, négligeant tout ce que chaque être a d'unique, nous fait dire tranquillement que un plus un font deux ? C'est tellement simplifié que personne n'a pu dire exactement ce

que cela signifiait. Il ne faut pas être géographe pour savoir que le profil des continents n'obéit à aucune de nos harmonies préétablies ; et quand nous regardons le fouillis des étoiles, nous sommes sans doute trop habitués à les voir pour trouver leur arrangement ou leur manque d'arrangement bizarre et drôle ; mais il l'est bien certainement.

La foi est déconcertante. Nous ne distinguons pas facilement les traits d'une épopée divine, ni le sillage d'une grâce surhumaine dans l'histoire agitée de l'Eglise et de ses prélats au cours des siècles. Mais le réel est bien déconcertant lui aussi, et nous ne voyons pas pourquoi, à cent mille années de lumière, des étoiles perdues pour nous s'obstinent à brûler dans l'espace.

Le paysan Garo, dans les fables de La Fontaine, ayant reçu sur le nez un gland de chêne pendant qu'il dormait, croit avoir compris pourquoi les gros fruits pesants, comme les melons et les citrouilles, restent au ras du sol et pourquoi les grands arbres sylvestres : hêtres, chênes, tilleuls, charmes ou érables ne jonchent le sol que de fruits inoffensifs. « Il en voit clairement la cause ». Fort bien, Garo ! mais cette philosophie simpliste, qui fait dépendre la botanique de la sécurité des promeneurs, elle est, tout de même, un peu courte. Et les cocotiers, Garo ? et le palmier Talipot, que j'ai vu à Ceylan, et dont une seule feuille en tombant brise net le crâne le plus dur ? et l'impitoyable forêt tropicale ? Non, tout ce réel botanique se soucie fort peu d'obéir à une loi d'économie et de prudence bourgeoises, à la mesure de nos intérêts et de nos exigences. Et la zoologie ne s'en préoccupe pas davantage. Il semble bien que toute la classe des Insectes pourrait disparaître sans dommage, et sans troubler l'équilibre biotopique de notre univers. Nous n'y perdrions que le miel et la soie, mais nous ne connaîtrions plus la malaria, la fièvre jaune, la maladie du sommeil. Il suffirait de supprimer une demi-douzaine de bactéries microscopiques : bacilles, vibrions, spirochètes, bien inutilement pathogènes, et nous serions délivrés de la tuberculose, du typhus, du croup, du choléra et de la peste.

La foi est déconcertante. Nous ne voyons pas pourquoi dans le dogme chrétien il y a un enfer et un purgatoire, ni pourquoi la faiblesse morale de l'homme est telle qu'il ait besoin d'une grâce intérieure pour se garder honnête et qu'il faille le guérir sans cesse, à coups d'absolutions, des péchés qu'il accumule. Mais le réel est bien déconcertant lui aussi et nous ne voyons pas ce que viennent faire dans le monde l'anophèle, la stégomye, la glossine, le pou mongol, les sauterelles, les charançons ; nous ne voyons pas pourquoi un génie ou un saint doivent mourir à la fleur de l'âge, en pleine activité bienfaisante, parce qu'un obscur parasite s'est installé dans leur sang.

Comme disait Joseph Prud'homme, on est toujours le fils de

quelqu'un. C'est bien sûr ; et avant ce quelqu'un il y en avait d'autres, une lignée immense, qui se perd dans le brouillard des origines. Et nous voici devant ce problème inouï, ce scandale de l'hérédité. Ainsi donc ce sont des éléments microscopiques, infra-microscopiques, des « gènes », comme on dit depuis les progrès du mendélisme, qui déterminent non seulement mes yeux bleus et mes cheveux blonds, mais qui, à mon insu, me font reproduire les gestes, les réactions, les défauts, les violences, les paresses et les tares de mes vieux ancêtres gaulois ! J'aurais pu l'ignorer toute ma vie, et cependant, depuis le premier instant de mon existence, toutes ces tendances impérieuses étaient en moi. Elles étaient mon moi réel. Tout ce passé faisait mon présent et orientait mon avenir. Je n'ai pas eu à choisir. Je n'ai eu qu'à subir. On ne m'a pas demandé si je voulais être fille ou garçon. Personne n'a même sollicité là-dessus l'avis de mes parents. On m'a légué tout un passé confus et obscur sans bénéfice d'inventaire.

La foi est déconcertante. Nous ne voyons pas pourquoi nous héritons d'une faute mystérieuse qu'on appelle le Péché originel ; d'une faute commise sans que nous soyons consultés, ni même présents ; d'une faute contre laquelle nous n'avons jamais eu l'occasion de protester ; que nous pouvons regretter mais dont il serait absurde de nous repentir ; d'une faute qui nous est imposée parce que, comme disent gravement nos théologiens, le vieil Adam, comme « tête et chef de tout le genre humain », *caput generis humani*, engageait par son acte toute sa descendance. Oui, tout cela peut sembler assez drôle ; mais le réel est bien déroutant lui aussi, et nous ne voyons pas pourquoi un chinois doit avoir des yeux bridés, qu'il déteste peut-être ; pourquoi un nègre doit avoir la peau noire et le nez plat ; pourquoi la folie se transmet de père en fils, et non la science ; pourquoi le dernier Tsarévitch devait être atteint d'hémophilie ; ni pourquoi nous sommes, nous, personnes responsables, le résultat d'une myriade de croisements biologiques, sur lesquels on ne nous a pas consultés. On pourrait prolonger sans fin le parallèle, et montrer que le réel est toujours plein de surprises et de scandales, parce que, entre lui et nous, nous glissons nécessairement nos idées, nos convenances, nos systèmes ou notre bon sens assez opaque. Les Grecs avaient déjà remarqué, avec leur sagacité habituelle, cette loi du choc mental. Les dieux, disaient-ils, ont l'habitude de suspendre les poids les plus lourds aux cordes les plus minces. C'est-à-dire qu'ils font régulièrement le contraire de ce que nous aurions pensé.

Il est à peine nécessaire de noter qu'en rapprochant les scandales du réel du scandale de la foi, nous ne voulons pas administrer une preuve positive de la vérité de cette dernière. Il ne suffit pas qu'une chose soit drôle pour être vraie ; mais il ne faut pas davantage que

pour être vraie elle cesse d'être drôle. La vérité ne relève que d'elle-même, comme le réel. Ce sont des absolus dans leur ordre. Et puisque le réel est certainement très étrange, très bizarre, très déconcertant, nous pouvons, lorsque nous retrouvons les mêmes caractères dans l'objet de la foi, au lieu de nous effrayer et de nous dégoûter, conclure au moins qu'il n'a pas été fabriqué par nous, à l'image de nos préférences et de nos préjugés, comme les déesses de la statuaire grecque, qui ne sont que de belles athéniennes, souvent fort déshabillées. Il garde en lui cette saveur âcre et forte de la vérité, dont parle Dante.

Rejeter des choses parce qu'elles nous déroutent, c'est au fond une attitude de vieillard, qui ne désire plus être gêné dans ses chères habitudes et ses manies tenaces ; attitude de vieillard, avec ses tisanes à heure fixe, sa promenade réglementaire, son régime, ses plaisanteries stéréotypées et l'horreur de tout rajeunissement. Et le rationalisme, si triomphant au siècle dernier, n'a-t-il pas déjà commencé chez nous à faire figure de vieillard ? Et l'apologétique qui, pour le réfuter, l'a suivi pas à pas ; qui s'est efforcée de placer ses explications « satisfaisantes » ou « plus satisfaisantes » en opposition avec celles de l'incrédulité, cette apologétique ne prend-elle pas de plus en plus l'aspect du magasin rival, de la « boutique d'en face » ? Il est curieux de constater que la jeunesse pensante (il en reste encore) se détourne également des deux boutiques, parce que dans l'une comme dans l'autre elle est sûre de ne pas trouver ce qu'elle cherche : c'est-à-dire quelque chose d'encore inachevé et donc d'intéressant. Le rationalisme lui paraît avoir tourné le dos au réel, dans son effort pour l'expliquer « économiquement ». Le seul rationalisme qui la tente encore, c'est celui qui fait table rase de tout, non pour tout réduire, mais pour reconstruire le monde, au nom d'une mystique, fût-elle violente et sauvage. Elle croit découvrir de ce côté une orientation vers l'avenir, une foi au lendemain, une tâche énorme, pleine d'imprévu, et non pas un système satisfait de soi et fermé à toute perspective.

Au fond, il est très bizarre que la terre soit ronde. Saint Augustin avait beaucoup de mal à se réconcilier avec les antipodes ; Cosmas Indicopleustes les déclarait une folie pleine d'impiété ; et Tostat, peu d'années avant le périple de Magellan, les condamnait comme une hérésie grotesque. Il est bizarre que la terre soit ronde ; et plus bizarre encore qu'elle ne le soit qu'à peu près. Il est très étrange qu'un père ne puisse transmettre son savoir à ses enfants et qu'à chaque génération tout, absolument tout, doive être réappris à partir de zéro. Et qu'y a-t-il de plus déconcertant, de plus scandaleux que cette réalité universelle : la mort ? Nous pouvons bien essayer de couler l'immensité du réel dans les formules de nos systèmes raisonnables ; mais il n'y a pas plus de moule pour envelopper tout le réel qu'il n'y a de sac pour enfermer l'univers.

A Meaux, où Bossuet fut évêque, il existe une curiosité que tous les touristes, docilement, vont visiter : le jardin de l'ancien palais épiscopal. Ce « jardin de l'intelligence », dessiné par Le Nôtre, est le prodige du classicisme, ou, si on préfère, sa réduction à l'absurde. C'est le triomphe d'un système : le réel forcé de se soumettre à une idée théorique, qui paraissait merveilleuse alors, et qui aujourd'hui nous semble surtout bien saugrenue. Le jardin, étant un jardin épiscopal, devra ressembler à une mitre. Le Nôtre l'a dessiné ainsi. Les chemins ne sont pas tracés d'après les convenances ou l'agrément des promeneurs ; tout y obéit à une idée : les plates-bandes, les haies, les gazons, les rangées de touffes de buis doivent imiter sur le sol les particularités d'un bonnet d'évêque ! Grand Dieu ! est-ce que le jardin d'un amiral va devoir ressembler à un croiseur, et celui d'un cordonnier à une belle pantoufle ! Est-ce qu'un jardin ne doit pas d'abord être un jardin ?

La convention tyrannique a voulu s'imposer au réel, et ce jardin, totalement rationnel en est devenu totalement ennuyeux. Le touriste regarde, sourit poliment, donne un pourboire et s'en va, sans une émotion. Rien d'inattendu : on a tout vu d'un coup d'œil. C'est comme un puzzle terminé. Il n'y a plus qu'à défaire les pièces et à brouiller le tout. Ce jardin est un théorème, un syllogisme ; mais le vrai bosquet, la vraie savane, le vrai sous-bois, le désert même sont autrement inspirants, parce qu'ils restent pleins d'inattendu et n'ont jamais épuisé leur mystère.

Evacuer le mystère, c'est très régulièrement assassiner la croyance. Le christianisme n'est pas seulement affaire de didascales. Il est foncièrement prophétique. Il est une espérance démesurée autant qu'une doctrine précise ; une sainteté autant qu'une vérité. Quand on ne veut voir en lui qu'un groupe de professeurs et d'élèves, de chefs et de sujets, on le vide subtilement de son âme la plus authentique. Même pour faire pratiquer la simple vertu, il ne suffit pas de montrer ni de prouver qu'elle est bonne, nécessaire, et d'en urger l'exécution à coups de lois. Socrate ne s'est jamais plus entièrement trompé que lorsqu'il a prétendu sereinement que connaître le bien c'était nécessairement le pratiquer, puisque « personne n'est volontairement canaille » οὐδεὶς ἑκὼν πονηρός. La vertu désormais n'était plus qu'une matière d'enseignement. Elle tombait aux mains des professeurs de bonnes mœurs. C'était vraiment fort simple, trop simple pour être réel. Nous commençons à nous en apercevoir tardivement. Ce qui est difficile et fructueux, c'est non pas d'enseigner la vertu, c'est de la faire aimer, c'est de susciter dans les âmes l'enchantement d'une sainteté ; c'est de leur donner non pas des notions mais une vision. Et cela ne s'obtient pas, grâce seulement à des averses d'impératifs. Le christianisme est un engagement absolu à l'égard d'une personne mystérieuse, invisible et présente, et pas seule-

ment une somme de vérités bien classées et de devoirs bien cadastrés. J'avoue n'être pas sans inquiétude sur le résultat de tant de « messes expliquées » et commentées à haute voix, dans les meilleures intentions du monde. Il semble bien, d'après des témoignages irrécusables et directs, que toutes ces explications de professeur ou de guide, cette intrusion d'une sorte de « speaker » dans ce qui doit être avant tout un ensemble de gestes mystérieux et de symboles ineffables, provoque inévitablement à bref délai la gêne et l'ennui. Sommes-nous tout à fait sûrs que nos paroles d'explication soient plus chargées de sens et plus évocatrices que la simple immobilité muette ? Et quand nous aurons tout très bien détaillé, dix ou vingt fois, et que le public croira désormais savoir tout ce qu'il y a à connaître, toute notre liturgie ne lui semblera-t-elle pas quelque chose comme un journal déjà lu et que personne ne reprend avec joie ? Je ne voudrais pas dire un seul mot qui pût décourager un quelconque de ces admirables apôtres modernes, s'ingéniant à mettre à la portée des masses les richesses spirituelles du sanctuaire, mais est-il défendu de croire au pouvoir de l'arcane et à la majesté silencieuse du Saint des Saints inaccessible. Ce qui est essentiellement mystère, ne doit-il pas se conserver dans une atmosphère mystérieuse elle aussi ; comme Moïse qui disparaît aux yeux du peuple dans la nuée du Sinaï ? Et n'est-ce pas un chrétien anonyme du IIe siècle qui écrivait déjà au païen Diognète, désireux de connaître à fond la manière dont les chrétiens honoraient Dieu : *divini cultus illis proprii mysterium, ne te ab homine ullo doceri posse speres* (6) : du culte que les chrétiens rendent à Dieu, n'espère pas qu'un homme quelconque puisse jamais t'enseigner le mystère. Sans doute l'ignorance du peuple fidèle est un grand mal. Il est urgent d'y remédier. Mais un enseignement qui se donne comme le dernier mot, qui prétend être l'alpha et l'oméga de la vie, réduit la foi à une leçon bien apprise, à une sorte de matière d'examen. Personne ne meurt pour une notion correcte. La table de Pythagore n'a pas eu de martyrs. On meurt pour une espérance, pour une chose à réaliser, pour un trésor à défendre, pour une personne à sauver.

Dans l'objet de la foi nous trouvons des mystères, des mystères obscurs, difficiles à admettre. Pourquoi nous les propose-t-on ? Quel est leur rôle et leur fonction ? Ne serait-il pas plus sage, plus économique surtout, de nous présenter, comme l'ont fait pas mal d'apologistes anglicans au XVIIIe siècle, un christianisme sans mystères ? que ce soit la *Profession de Foi du Vicaire savoyard,* ou la *Religion*

(6) Epist. ad Diogn. IV, 6. Ce Diognète, dont nous ne savons rien, nous est présenté comme *valde studiosus... divinum cultum christianorum cognoscendi et admodum accurate diligenterque de iis percontans. Ibid.*, I, 1. La réserve suprême de son guide n'en est que plus éloquente.

dans les limites de la simple raison, d'Emmanuel Kant ; ou le *Dieu des braves gens* de Béranger ?

Nous avons déjà dit qu'on mutile la théologie, quand on nous décrit la foi comme une simple épreuve imposée par Dieu à notre raison orgueilleuse. Si le chrétien croit des mystères, ce n'est pas du tout parce que c'est là une prouesse difficile et comme un tour de force dans une salle de gymnase. La foi n'est pas un sport. Mais alors que signifient ces mystères, ou mieux ce grand mystère ?

Pour faire saisir ce que la bonne théologie nous en dit, il n'est peut-être pas nécessaire d'accumuler beaucoup de termes abstraits. Il suffit de faire appel à une expérience vécue. J'ai connu une mère de famille, très sainte et très douce et que la mort vint enlever prématurément à ses sept enfants, encore tous très jeunes. Elle les appela un à un près de son lit, pour leur donner ses derniers et suprêmes conseils. Ce n'étaient pas de petites formules banales. « Ecoute, mon cher petit, le bon Dieu va venir me chercher aujourd'hui, ou demain. Il ne faut pas t'en plaindre. Il ne faut pas murmurer. Ce qu'il fait, c'est pour notre bien à tous. Mais tu vas me promettre de bien garder dans ta mémoire ce que je vais te dire, de le garder jusqu'au bout, jusqu'à ton dernier jour ». Et la maman moribonde laissa tomber de ses lèvres des paroles étonnantes, dont l'enfant ne comprenait que très vaguement le sens, mais que dans leur mystère il devinait précieuses comme des trésors : « Ne permets jamais à rien ni à personne de se mettre entre toi et la Vérité, car la Vérité c'est Dieu. N'encombre jamais ton cœur de soucis inutiles, de craintes vaines ni de regrets superflus. Ne sois jamais plus sévère pour les autres que pour toi. Ne laisse passer aucun jour sans l'avoir payé par un acte de bonté. Et maintenant répète pour voir si tu as bien retenu... avant que je ne te donne ma dernière bénédiction ». L'enfant répète, en retenant des sanglots, ces formules, immenses dans leur portée. Il les garde au creux de sa mémoire, comme on garde une pierre précieuse dans un écrin. Il les balbutie sans les comprendre. Mais les années passent ; l'expérience de la vie se fait plus dure et plus décisive, et quand il faut choisir ou renoncer, quand aux carrefours inévitables soudain on s'aperçoit qu'il faut s'orienter sans réserve, tout à coup les formules maternelles s'éclairent comme des phares de totale franchise. Voilà le danger que ma mère avait prévu pour moi, avec la clairvoyance aiguë des mourants ; voilà la consolation qu'elle m'a remise, devinant que beaucoup d'années plus tard j'en comprendrais enfin la noblesse et le prix.

Les mystères de notre foi ne sont pas autre chose. Dans ce qui est difficile à comprendre aujourd'hui, il y a toute la lumière d'un avenir d'éternité. Notre vie présente, au regard des révélations futures, ce n'est, comme le dit la théologie, que notre état embryonnaire. Nous devons encore naître. Si les enfants pouvaient penser

dès le premier instant de leur conception, il leur serait pourtant bien difficile, même aux plus intelligents, de savoir avec précision ce qu'est la démocratie, ou ce que signifient des élections, ou même ce que peut être un bouquet ou un parapluie. Les mystères que nous croyons, sans pouvoir les inventorier ni les comprendre par le dedans, ces mystères, comme les mots qu'une mère mourante laisse tomber dans le cœur de ses jeunes enfants, sont le commencement, le point d'attache en nous, de vérités infinies dont le sens complet et profond est réservé à l'éternité.

Le chrétien croit que le Christ est Rédempteur, mais il ne saura qu'après sa mort de quel mal il a été délivré et quelle étreinte d'amour sans borne l'a sauvé. Il croit à l'Eglise, mais ce mot doit encore s'ouvrir, comme la gousse d'un fruit, pour laisser voir ce qu'est vraiment la Jérusalem céleste et l'entente infinie des braves gens. Il croit à la grâce, mais, comme le dit saint Thomas, la Grâce, c'est le commencement de la Gloire, de la Béatitude ; et nous ne comprenons un commencement que dans la mesure où nous entrevoyons le terme. Le chrétien croit au pardon, à la résurrection, à la bonté protectrice de Notre-Dame, au Saint-Esprit consolateur et aux saints Patrons. Ce sont là des richesses spirituelles enveloppées dans des étoffes et enfermées dans des coffrets, et dont nous soupçonnons, sans l'apercevoir encore, la vraie splendeur.

Le chrétien croit qu'

un enfant peut sauver le monde
en joignant ses mains chaque soir ;

il croit à la prière, à la valeur du sacrifice, à la sainteté des gestes, à la bénédiction du prêtre, aux béatitudes paradoxales de l'Evangile. Il croit que dans toute l'infirmité humaine, sanctifiée par la grâce de Dieu, il y a des destins de noblesse infinie, qui se jouent. Et jusque dans la dernière agonie d'un mourant, par-dessus les flacons de remèdes, les linges souillés et les ultimes sueurs, il croit que quelque chose de dramatique, et d'éternel, comme une nouvelle naissance, très réellement s'accomplit. Aucune mort, pour lui, ne peut être banale. La solennité d'une rencontre décisive et imminente plane sur tous les derniers moments.

Car le mystère de la foi est un mystère d'anticipation.

Je ne veux plus de jours, je ne veux plus de date
Rien de commémoré
Seulement ce bonheur, qui dans mon âme éclate
D'avoir déjà ce que j'aurai (7).

Cela c'est la joie des fiançailles et de toutes les promesses ; celle de

(7) André Marcou, dans *Dionysies*.

toutes les aurores et de toutes les fidélités. C'est aussi l'allégresse de la foi.

On peut redire sans doute que cette foi elle-même est assez drôle. Nous avons vu que cette objection ne pèse guère, puisque le réel ne se lasse pas de nous déconcerter et qu'il est toujours pour notre esprit comme un gibier sauvage.

Mais personne ne peut prétendre que la foi chrétienne, ainsi comprise — et c'est ainsi que la théologie authentique nous dit qu'elle doit l'être — on ne peut prétendre, disons-nous, qu'elle soit avilissante pour la raison, humiliante pour l'intelligence ; qu'elle nous impose des attitudes d'étroitesse et de mesquinerie mentale, et qu'elle détruit en nous la fierté d'être homme et de penser.

Tout au contraire. Elle nous force à nous élargir sans cesse, à dépasser toutes les limites précaires, tous les petits systèmes médiocres ; elle nous appareille à l'immensité et nous ajuste à l'infini. Elle nous empêche de tomber dans cet abrutissement subtil de ceux qui n'ayant qu'une idée à la mesure exacte de leur esprit sont donc définitivement comblés et donc bouchés.

La seule objection préalable que l'on puisse faire, c'est celle du désenchantement. On peut dire : tout cela est trop beau pour être vrai ; tout cela est trop élevé pour être vécu. Cette objection n'est qu'une confession découragée. Ce n'est plus à la vérité qu'elle essaie de donner tort ; c'est l'infirmité de notre cœur qu'elle reconnaît : trop petit pour recevoir le message de la splendeur, comme les yeux des chouettes et des oiseaux de nuit, qui ne peuvent s'ouvrir à la clarté du plein midi et ne s'accommodent que des ombres incertaines. Notre infirmité est réelle, et de toutes les infirmités la plus tenace ce n'est peut-être pas l'orgueil dont on nous a tant parlé, et qui n'est presque toujours qu'une forme secondaire, une compensation essayant de faire équilibre à une infériorité douloureuse. L'infirmité la plus tenace dans le cœur de l'homme ne serait-elle pas tout juste le pessimisme, l'hésitation devant la bonne nouvelle, précisément parce qu'elle est bonne et que la vie ne nous habitue guère à la joie ? *Modicae fidei, quare dubitasti* ? Cette infirmité-là ne se guérit que par une immense séduction enveloppante, et jamais par la sécheresse des ordres même péremptoires ni par la violence des controverses. La bonne nouvelle doit entrer dans les âmes, comme la rosée dans les toisons tondues étalées sur le sol. *Sicut pluvia in vellus.*

Pierre CHARLES, S. I.

L'UNITE DE CONSCIENCE DU CHRIST

Le R. P. Paul Galtier a fait paraître avant la guerre un travail très remarquable sur l'*Unité du Christ* (1). Incontestablement la troisième partie en est la plus originale : on peut même dire qu'elle est neuve.

En effet le problème de la conscience du Christ, de ce qui fait son unité psychologique, n'avait guère été étudié. Les théologiens assurément avaient réfuté les théories modernes qui identifient la personnalité avec la conscience de soi, ainsi que les thèses de Günther et de ses disciples ; mais ils avaient accordé peu d'attention à la question elle-même : comment, nonobstant la dualité des consciences, le Christ est-il vraiment un ; et comment a-t-il pu, par sa conscience humaine, s'appréhender comme un et comme personne divine ?

La pénurie de travaux sur cette matière a même fait hésiter notre auteur : il va jusqu'à se demander si le problème existe réellement, ou du moins s'il vaut la peine de l'aborder. Hésitation compréhensible : assurément il y a là en partie un pseudo-problème, en ce sens que les difficultés soulevées contre le dogme et ses conséquences proviennent de fausses définitions de la personne ou de postulats non fondés ; encore était-ce un réel service à rendre que de le faire constater, d'autant plus que bien des auteurs modernes, ascètes ou même théologiens, manifestent des tendances dangereuses, ou emploient des expressions et des formules peu heureuses et équivoques. Quoi qu'il en soit, nous nous félicitons de ce que le R. Père ne se soit pas arrêté à ses scrupules : nous possédons ainsi une œuvre sérieuse, approfondie, qui répond aux préoccupations, aux inquiétudes des esprits actuels, souvent peu soucieux, ou dédaigneux des questions métaphysiques, mais par contre très frappés par les théories psychologiques du jour sur la personnalité. D'ailleurs, pour peu qu'elle réfléchisse aux affirmations de Notre-Seigneur, l'intelligence ne se contente plus des solutions ontologiques données par la théologie classique, elle cherche, légitimement, des précisions ultérieures d'ordre psychologique. On accueillera donc avec joie un travail qui, ajoutant comme un nouveau chapitre au traité de l'Incarnation, nous fait mieux connaître le Christ et le rapproche de nous.

Le problème est très nettement posé : dans le Christ, deux natures, donc deux sciences : voilà les données du dogme : mais que

(1) *L'Unité du Christ*, Etre... Personne... conscience, Paris, Beauchesne, 1939.

peut signifier une personne à deux consciences ? N'est-ce pas un monstre ? une contradiction ? En tout cas, comment peut-il y avoir chez elle une réelle unité psychologique ? Unité qui existe cependant dans le Christ, puisqu'il s'attribue de la même manière et avec la même fermeté les propriétés et les actions des deux natures. Il doit donc posséder un principe unificateur lui permettant de s'en percevoir comme le centre et le sujet.

Ce principe ne peut être une superconscience, ou une conscience commune aux deux natures, une conscience mixte, humano-divine : toute solution cherchée dans cette voie aboutirait à un monophysisme plus ou moins explicite. Les deux natures, comme leurs énergies et leurs opérations, sont et restent distinctes : point de mélange ni de confusion. Ce principe ne peut être la conscience divine du Verbe : d'abord, ce n'est pas par elle qu'il se met en rapport avec nous et manifeste ce qu'il est et ce qu'il fait. De plus, une personne ne peut se poser comme centre et sujet unique de ses opérations et de ses impressions par une conscience qui ne lui est pas strictement et exclusivement propre. Or la conscience divine du Christ n'a rien qui la rende strictement personnelle, et la connaissance qu'il a d'être le seul sujet personnel d'activité humaine, conséquence de l'union hypostatique, n'est pas différente de celle du Père et du Saint-Esprit. Tout est commun dans la sainte Trinité en dehors des relations. Aussi bien dans son humanité que hors de son humanité, le Verbe n'agit en Dieu que par identité de nature avec les autres personnes. Donc pour trouver une science et une psychologie vraiment personnelles, c'est à la nature humaine qu'il faut regarder : ici en effet tout appartient vraiment et exclusivement au Verbe ; car seul le Verbe s'est fait homme.

Il semble donc que c'est dans la conscience humaine du Christ que nous sommes acculés à chercher le principe unificateur. Mais est-ce possible ? Dans l'ordre ontologique, c'est la personne même du Verbe qui unit les deux natures et sert de lien, si l'on peut dire, entre les deux opérations qui en découlent ; serait-il concevable que dans l'ordre psychologique le lien se noue au sein de la nature humaine ? Bien plus, avoir conscience de soi, c'est, pour une personne, se percevoir agissante ou patiente dans les opérations ou impressions de la nature à laquelle elle doit son être propre. Or ni la nature humaine du Christ ne contribue en rien à constituer l'être propre de sa personne, ni sa personne n'est le principe formel des opérations humaines dont elle est le sujet. Comment donc celle-ci pourra-t-elle être perçue agissante ou patiente ? Et si ce n'est pas la personne divine qui est ainsi perçue, à qui ou à quoi la conscience, percevant ces opérations, en fera-t-elle l'attribution ?

Pour résoudre ce problème, assurément délicat, deux voies, semble-t-il, s'ouvraient à l'auteur : partir de la solution ontologique

solidement établie par les théologiens contre les théories de Günther et de ses disciples et, en s'appuyant sur les principes de foi définis à Chalcédoine, sur le concept philosophique de personnalité établi en métaphysique, chercher, à l'aide des données de la psychologie, les conditions nécessaires et suffisantes pour que la personne du Verbe Incarné puisse se percevoir dans sa conscience humaine comme le centre et le sujet de toutes ses opérations. Cette voie sans doute eût été plus courte ; mais le P. Galtier, en érudit qu'il est, et attentif aux nombreuses difficultés qui ont été soulevées, aux diverses interprétations tentées, notamment chez les protestants, et qui oscillent entre le nestorianisme et le monophysisme, a préféré une voie plus analytique, peut-être un peu plus longue, et qui comporte quelques détours, voire quelques redites, mais qui a l'avantage de faire la lumière plus complète, en dénonçant les faux principes, en décelant les pistes trompeuses, en répondant aux principaux arguments fallacieux et aux objections spécieuses. Même les quelques redites qu'on peut relever ne sont pas inutiles pour inculquer et acclimater les vraies notions et dissiper les illusions tenaces, particulièrement sur le rôle de la personne dans le Christ.

Comme on n'est que trop enclin à parler d'une psychologie divino-humaine, on est porté tout naturellement à vouloir trouver dans la personne même du Christ le principe d'unité psychologique, de lui attribuer au moins un rôle actif ; l'imagination aidant, pour montrer dans le Christ l'agent unique, on se représenterait volontiers la personne comme usant tour à tour et à son gré, comme un organiste fait de ses divers claviers, tantôt de la nature divine, tantôt de la nature humaine ; au minimum voudrait-on lui réserver la mise en branle de l'activité humaine. On cède ainsi, sans le savoir, à la tendance qui produisit jadis le monothélisme, inventé pour mieux établir l'unité des deux vouloirs. Aussi le Père Galtier a-t-il raison d'insister, au chapitre deuxième, sur le rôle de la personne dans le Christ.

La personne, principe d'unité ontologique, n'est pas, ni ne peut être principe d'unité psychologique. La foi nous enseigne clairement : deux natures, deux énergies, deux opérations distinctes. La vie humaine du Christ — naturelle et surnaturelle — demeure totalement distincte de celle que le Verbe vit en commun avec le Père et le Saint-Esprit. Distincte aussi donc sa conscience humaine, de la science divine ; par conséquent pour la même personne deux vies, deux centres d'activités conscientes et libres. De l'une à l'autre ne se produit, à ce titre, aucun échange d'influence ou de relation différent de ceux qui s'observent en général entre la nature divine et les natures humaines. Quand la nature humaine du Sauveur est mue, gouvernée par sa nature divine, l'action subie par la nature humaine unie au Verbe n'est point autre que celle dont sont l'objet les diver-

ses natures intelligentes quand il plaît à Dieu d'agir sur elles et cette action est commune aux trois personnes. En d'autres termes, l'union hypostatique exige l'unification psychologique, mais ne la produit pas.

Toutefois, tout en distinguant les deux activités, la théologie traditionnelle se garde bien de les dissocier ou de considérer le Christ comme agissant parfois uniquement en Dieu, parfois uniquement en homme : imagination dangereuse et chimérique de se représenter la personne comme capable par elle-même de choisir si elle agira par l'une ou l'autre des natures qui lui appartiennent. Certes, même dans le Verbe incarné, la nature humaine agit et réagit spontanément, mais elle ne le fait pas à l'insu, ni à l'encontre, ni indépendamment du Verbe lui-même ; seulement le Verbe ne peut influer sur elle que par l'activité de sa nature divine, mais il le peut et il le fait. Comme toute activité créée, son activité proprement humaine est subordonnée au concours de l'activité divine ; le spécial, l'unique ici est que les deux activités appartiennent à la même personne. C'est la théorie traditionnelle des opérations théandriques, qu'on ne peut pas abandonner. Par elle-même donc, l'union hypostatique n'ajoute rien à la subordination naturelle de l'activité humaine à celle de Dieu.

Non moins importante est la considération de la fonction propre de la conscience : elle consiste à nous faire prendre possession de nous-mêmes et de nos actes. Connaissance spontanée, essentiellement intuitive — ou du moins qui n'a rien de déductif —, elle a pour objet propre uniquement nos impressions et nos opérations perçues comme nôtres ; le sujet n'y est atteint qu'indirectement, c'est-à-dire dans les états d'âme dont il est le support et les actes dont il est la source, et, tout comme la conscience elle-même, ces états et ces actes ne sont au sujet et du sujet qu'à raison de la nature. La condition donc pour qu'une personne s'atteigne dans un acte de conscience est que sa nature s'y reflète et s'y atteigne ; encore cette condition ne suffit pas : il faut de plus qu'entre cette nature et la personne il y ait identité, ou pour mieux dire que cette nature constitue (ou entre dans la constitution de) la personne ; sinon la personne reste en dehors des prises de la conscience. Il est à remarquer enfin que la fonction de la conscience n'est nullement de nous renseigner sur les conditions ontologiques du sujet, ni sur l'essence de notre nature et de ses facultés ; tout cela n'est connu qu'après coup, par suite de réflexions et de déductions que permettent les données immédiates de la conscience. Il suit de cette analyse que si, par notre conscience, nous saisissons notre personne, vu que notre nature entre dans sa constitution, il n'en va pas de même du Christ. En lui, entre la nature humaine consciente et la personne, il y a distinction réelle et adéquate : la personne divine existe en dehors et indé-

pendamment de la nature humaine, qui ne se glisse en aucune manière dans sa constitution. La personne divine reste donc en dehors du champ de la conscience humaine, et c'est pourquoi elle ne peut être perçue par elle comme sujet des impressions ou des opérations humaines, encore moins être perçue comme le sujet qui parle et agit en Dieu. Et cependant c'est ce que semblerait exiger l'évangile.

De là le problème. Le Père Galtier le ramène justement au point fondamental suivant : comment la personne divine a-t-elle pu se percevoir dans et par sa conscience humaine ; ou en d'autres termes : comment la conscience humaine du Christ a-t-elle pu lui rendre possible de se savoir et de se révéler Dieu et homme ? Ce qui est cependant nécessaire, car le Sauveur se déclare homme et Dieu par l'organe de son humanité ; il faut donc que la nature humaine soit par elle-même le principe formel de cette pensée et de ce langage, à moins de faire de cet organe un simple instrument de résonance, une sorte de phonographe, émettant des sons auxquels ne correspond dans son esprit aucun concept, transmettant un message dont il ne saisit ni le sens ni la portée.

Par ce qui a été dit jusqu'ici, le lecteur aura déjà soupçonné la méthode du Père Galtier. Il prend son point de départ solide dans les affirmations tombées des lèvres du Christ, et les soumet à une patiente et rigoureuse analyse, à la lumière des données de la psychologie moderne. Cette voie lui permettra d'élucider l'énigme sans s'exposer au danger toujours menaçant de tomber dans une des deux erreurs opposées : le nestorianisme qui divise le Christ et le monophysisme qui confond les natures. Pour plus de clarté, et parce que chacun de ces aspects présente des difficultés particulières, il subdivise la question centrale dans les deux questions suivantes : comment la personne divine a-t-elle pu s'attribuer la souffrance, et en général les opérations humaines ? Comment, par sa conscience humaine, le Christ a-t-il pu se concevoir comme Dieu ?

1. L'attribution des souffrances à la personne du Verbe se heurte dès l'abord à cette difficulté : la conscience humaine du Christ, contrairement à la nôtre, ne saisit pas et ne peut pas saisir la personne comme en étant le sujet propre. Comme il a été dit, ce qui exige et permet en nous la perception de la personne dans ses opérations, à savoir l'identité entre le principe d'où elles émanent et le sujet auquel elles appartiennent, le dogme l'exclut du Christ. Par lui-même le Verbe n'a rien d'un principe d'opération : les souffrances, les états d'âme, les actions ne lui appartiennent qu'à raison d'une nature avec laquelle il ne se confond pas ; à l'origine, comme principe actif des opérations humaines, il n'y a que la nature humaine ; c'est donc elle seule qui à ce titre peut apparaître à la conscience. Mais s'il en est ainsi, la conscience humaine du Christ n'est-elle

pas tronquée ? Et cela ne fausse-t-il pas son fonctionnement normal ? A tout le moins, une conscience qui n'attribue pas elle-même à la personne les états ou les actes qu'elle enregistre ne cesse-t-elle pas de fonctionner d'une façon humaine ?

Non, car, tout en admettant qu'ici la personne reste en dehors des prises de la conscience, on n'en laisse pas moins à celle-ci, dans toute leur réalité, le rôle et les fonctions qui lui appartiennent de droit et qui se retrouvent partout, à savoir : ses perceptions, ici comme ailleurs, se terminent à la nature d'où proviennent et où s'inscrivent ces phénomènes. La fonction de la conscience n'est pas de discerner les conditions ontologiques du principe auquel elle attribue les impressions et les opérations qu'elle enregistre.

Soit ! Mais comment attribuer à la personne divine la souffrance ? Le Verbe divin est inaccessible à la douleur ; mais s'il n'en perçoit en lui-même aucune impression, comment peut-on dire qu'il a souffert, au moins au sens usuel et réel de l'expression ?

Il n'y a pas de doute, c'est bien au Fils de Dieu qu'on attribue la souffrance et, en généralisant, toutes les opérations humaines. Or ces affirmations doivent s'entendre dans leur acception ordinaire et véritable, car elles se vérifient dans le Christ aussi exactement qu'en nous, bien qu'elles se vérifient en lui autrement qu'en nous. Et en effet, en lui rien ne fait défaut de ce qui rend homme et permet de souffrir, en lui comme en nous, la nature humaine et tout ce qui l'affecte appartiennent à la personne ; mais tandis qu'en nous la nature humaine appartient à la personne comme partie constituante, dans le Christ la nature humaine n'est pour rien dans l'être propre et la personne du Verbe. L'incarnation ne l'a pas rendu apte à ressentir la douleur, néanmoins la souffrance est aussi réellement sienne que pour nous ; mais elle ne l'est pour lui qu'à la manière dont est devenu sien tout ce qui touche à la nature humaine. Le fait de s'être uni hypostatiquement une humanité suffit à l'en rendre vraiment le sujet ; de même, par conséquent, il suffit que la douleur soit consciente à sa nature humaine, pour qu'elle le soit vraiment à lui-même.

Reste cependant une difficulté ultérieure, à vrai dire la principale, qu'on oppose au dogme catholique : admettre que la nature humaine du Christ est si pleinement consciente d'elle-même, n'est-ce pas poser un « moi » humain ? et partant affirmer implicitement une personne humaine ?

Il n'y a pas à hésiter : nous pouvons et devons reconnaître dans le Christ un « moi » humain : il ne serait pas vraiment homme, s'il ne s'était pas produit en lui, comme en nous, des états de conscience propres à se grouper, comme chez nous, sous la forme de notre « moi » empirique. La présence de ce « moi » n'est que la conséquence de sa vie humaine. Il en est de même de ce que l'on nomme

parfois le « moi substantiel » correspondant. En effet ce qu'on désigne par ce mot, ce n'est que la substance, qui s'identifie en nous avec la personne ; à vrai dire cependant c'est uniquement cette substance comme principe de nos activités conscientes : en d'autres termes ce que nous appelons nature. Donc le « moi substantiel », ainsi entendu, n'est pas nécessairement personnel, ni ne constitue par lui-même la personne. Rien ne s'oppose donc à ce qu'on reconnaisse un « moi substantiel » humain dans le Christ ; ce « moi substantiel » en lui n'est pas une personne, pour la même raison qu'en lui la nature n'est pas une personne, à savoir parce qu'elle ne s'appartient pas.

Mais une dernière difficulté demeure : ce « moi », sans être une personne, n'est-il pas perçu dans la conscience humaine du Christ comme une personne ? En d'autres termes : la perception de sa nature qui vient au Christ de sa conscience ne lui fait-elle pas apparaître à lui-même cette nature comme une personne humaine, dernier sujet d'attribution, puisque nous avons exclu que le Christ perçût sa propre personnalité divine par sa conscience humaine ?

Non, pas nécessairement ; car, pas plus que nous, le Christ n'est réduit à ne connaître de sa nature que ce que lui en révèle le témoignage de sa conscience. Et les modes de savoir ne lui manquent pas qui peuvent s'y ajouter. Dès lors, sans s'atteindre dans sa conscience humaine comme personne divine, le Christ peut y percevoir son « moi » humain, avec toutes les perceptions qui s'y rattachent. Tout au plus, pour ne pas lui paraître constituer une personne humaine, ce complexus lui doit être connu de par ailleurs, comme tenant à sa nature unie à sa personne divine. Quel est ce mode de connaissance nouveau, l'auteur le détermine en examinant la seconde phase du problème : comment l'homme peut-il se connaître et se dire Dieu ?

2. Le Christ s'est identifié avec le Verbe divin ; il n'a certes pas parlé sans concevoir humainement ce qu'il disait ; mais, puisque son humanité lui servait à s'attribuer des propriétés formellement divines, ne doit-elle pas, elle aussi, en avoir conscience et s'en percevoir, d'une certaine manière, comme sujet ? D'autre part, la conscience du Christ est radicalement incapable de percevoir directement la personne divine. Dès lors comment expliquer qu'il ait pu se dire Dieu ?

Toutes les difficultés que l'on se forge à ce sujet proviennent d'une hypothèse non fondée : que, pour qu'il se sache Dieu et s'attribue consciemment des propriétés divines, le Christ doive atteindre directement sa divinité par sa conscience humaine. C'est impossible, et nullement requis.

Il faut et il suffit qu'il se sache Dieu par une science humaine

qui soit réellement sienne ; de plus il doit avoir conscience de cette science ; en ce sens, il faut qu'il ait conscience d'être Dieu. Mais cette manière de conscience ne dit plus un acte de conscience, au moins ne suppose pas la perception par la conscience de ce qu'il s'attribue consciemment. Il y suffit d'une science acquise par une autre voie. De même que la réflexion permet à l'homme d'apprendre sur lui-même beaucoup de vérités que sa conscience est incapable de lui manifester directement, de même en est-il pour l'homme qu'est le Christ : s'il se dit Dieu, cette connaissance lui vient d'une autre source. En fait elle lui vient de la vision béatifique, connaissance qui, bien que produite sous l'influence de la lumière surnaturelle de la gloire, est une connaissance humaine. Grâce à elle, le Christ se connaît tel qu'il est, complètement, et il a humainement conscience de se connaître à fond.

La vision béatifique explique les affirmations du Christ touchant sa divinité. La difficulté dernière était que pareille affirmation semblait impliquer que l'humanité s'attribuât, d'abord à elle-même, la divinité. Mais cette difficulté tient à une double hypothèse : qu'il soit impossible à cette humanité d'articuler un « je » sans parler en son propre nom, en second lieu qu'elle soit incapable de rattacher à ce « je » aucune affirmation n'ayant pas pour objet sa propre nature. Or la vision béatifique détruit ces deux suppositions.

Elle exclut que cette humanité ait jamais pensé dire « je » à titre personnel ; car, dans la lumière de la gloire, elle connaît son union avec le Verbe et, par conséquent, ne peut considérer aucune de ses activités conscientes comme lui appartenant en propre. Ce « je » a beau jaillir d'une conscience humaine, il ne dit pas uniquement la nature où en est conçue et formée l'expression : par ce « je » se pose le *tout* à qui elle appartient et qui seul aussi par conséquent s'attribue en propre ce qui est affirmé de ce « moi ».

A la vision béatifique, elle doit aussi de pouvoir rattacher à ce « je » des affirmations dont l'objet la dépasse totalement. La connaissance de ce tout dont elle fait partie, et qui est le Verbe incarné, lui en manifeste en même temps toutes les propriétés et activités. Dans son esprit, elle fait naître les pensées propres à les exprimer, et de ces pensées, l'esprit, où elles surgissent, ne peut pas ne pas avoir conscience ; mais il a conscience aussi de les avoir sans fondement dans la nature humaine : elles concernent uniquement le tout personnel qui la possède. Il suffit donc à la nature humaine du Christ de le connaître tel qu'il est, pour que, le disant tout entier, elle ne s'attribue à elle-même aucune de ces propriétés divines.

Enfin la vision fait aussi que le Christ ait humainement conscience de se connaître tout entier par son humanité. Il doit donc à la nature humaine ainsi illuminée d'avoir de lui-même une connais-

sance qui lui est strictement *personnelle*. Car seul le Verbe Incarné se connaît de la sorte ; seul il possède ce centre d'activité consciente dans lequel et par lequel il se voit tel qu'il est.

Le centre de perception que nous avait apparu exiger l'unité personnelle du Christ se trouve donc ici, et il n'y a pas à chercher ailleurs le principe unificateur de toute l'activité propre à sa personne. Comme il a été dit dès le début, ce principe ne peut être la conscience divine du Verbe ; car tenant à la nature, la science en Dieu n'a rien de proprement personnel, elle est commune aux trois personnes. Dans le Christ, par conséquent, elle ne saurait centraliser aucune activité relevant exclusivement de lui. Comme centre d'activité strictement personnelle et incommunicable, on ne découvre que « la conscience humaine. Par elle-même d'ailleurs, elle suffit à établir l'unité psychologique qui convient au Fils de Dieu incarné » (²).

---

(2) Nous donnons ici la suite de la conclusion du Père qui mérite toute notre méditation :

« Il n'y a rien, en effet, de véritablement propre au Christ, qui, directement ou indirectement, ne vienne aboutir à sa conscience d'homme. Ses impressions et opérations formellement humaines s'y reflètent tout naturellement ; mais ce qu'il est et ce qu'il fait à raison de sa nature divine y transparaît aussi : l'union hypostatique ne permet pas au Verbe de le laisser ignorer à son intelligence humaine. Dans la vision béatifique, il se manifeste à elle tel qu'il est, et la connaissance de la personne ainsi obtenue s'inscrit nécessairement elle aussi dans sa conscience humaine.

» De même n'y a-t-il aucune de ses œuvres vraiment personnelles qui ne soit comme enregistrée à ce centre de son activité psychique. Seules, en effet, lui appartiennent ainsi en propre celles où interviennent, à un titre quelconque, ses énergies humaines. Sa conscience, par conséquent, s'en trouve nécessairement informée : le Christ, comme tel, n'a rien fait même de divin, à quoi il n'ait eu conscience de coopérer comme homme.

» C'est donc dans cette conscience, et uniquement en elle, que se peut reconnaître le principe de l'unité psychologique propre à sa personne. Humaine en elle-même et dans son mode d'agir, elle perçoit et énonce à la manière humaine tous les phénomènes de la vie psychique qui ont leur siège ou leur source dans la nature dont elle est comme une faculté ou une fonction. Ainsi est émis le « je » ou le « moi », auquel ils se rattachent. Mais l'un et l'autre, quelque humains que soient le principe formel d'où ils émanent et le mode selon lequel ils sont perçus et formulés, n'en appartiennent pas moins, et exclusivement, à la personne qui s'est unie à ce principe. Aussi est-ce vraiment par cette activité psychique que cette personne s'exprime et se fait connaître elle-même.

» Grâce à elle, le Fils de Dieu incarné peut dire « je » ou « moi » à notre manière... Tout cela, en effet, ce qu'il est, ce qu'il fait, ce qu'il souffre, ce qu'il dit de lui-même, par son intelligence humaine il le voit sien. Aussi se le rapporte-t-il à lui-même en le rapportant au « je » ou au « moi » qui lui appartiennent également et par lesquels il se pose comme personne distincte.

» Le « je » et le « moi » ainsi perçus et affirmés constituent donc très exactement le lien psychologique de toutes ses activités personnelles. Qu'il agisse uniquement en homme ou que son œuvre résulte d'une coopération de toutes ses énergies humaines avec ses énergies divines ; qu'il manifeste ses impressions de souffrance ou qu'il révèle son unité de nature avec le Père, il ne peut s'attribuer ni action ni affirmation d'aucune sorte qu'il ne l'ait d'abord perçue ou conçue dans sa conscience d'homme. Ainsi l'exige l'union person-

Si nous avons réussi dans notre dessein, le lecteur aura remarqué toute l'importance, tout l'intérêt et l'apport nouveau de l'étude du Père Galtier que nous avons analysée et résumée. Il conviendrait de signaler encore la correction impeccable du langage théologique, particulièrement le soin pris d'éviter toute expression qui semblerait hypostasier la nature.

Sur un point cependant, qu'il nous soit permis de formuler une réserve, ou plutôt d'avouer une appréhension, peut-être injustifiée. Au début, l'auteur se posait l'objection : dans l'ordre ontologique, la personne même sert de lien entre les deux vies et entre les deux opérations qui en découlent ; est-il possible que, dans l'ordre psy-

---

nelle de ses deux natures : leur centre psychologique est au point précis où se conçoivent et se formulent les paroles par lesquelles il s'exprime indifféremment comme homme ou comme Dieu.

» Au premier abord, cette conséquence de l'Incarnation peut surprendre. Instinctivement, on cherche dans le Christ une psychologie formellement divine. Et il est bien vrai que la psychologie du Christ, quel qu'en soit le principe formel, apparaît toute pénétrée de divin... Mais on ne saurait, pour autant, parler d'une psychologie divine. Ce serait parler de la psychologie commune aux trois Personnes. Or, celle-ci, même incarné, le Fils ne la possède nullement en propre ; seule une psychologie formellement humaine peut être sa propriété exclusive.

» La merveille, par conséquent, est toute, ici, qu'une personne divine ait voulu vivre et vivre seule une vie d'homme : c'est le mystère de son Incarnation... Ces deux mystères donnés, le centre psychologique de cette vie d'homme ne saurait se trouver que dans la nature où elle s'est déroulée tout entière. La personne qui la vit n'en a point d'autre qui lui appartienne en propre. C'est uniquement par cette nature vivante et consciente qu'elle se pose parmi les hommes comme personne distincte.

» Comme eux elle dit « moi » et, par ce « moi », elle s'exprime telle qu'elle est, incarnée. Mais tout ce par quoi elle conçoit et formule ce « moi » est humain. A l'entendre articuler, on ne soupçonnerait pas le Fils de Dieu ; on croirait n'avoir affaire qu'à un homme... Mais cet homme est vraiment le Fils de Dieu...

» Malgré son autonomie psychologique, par conséquent, malgré sa conscience distincte, l'organe qui permet au Fils de Dieu de se rendre ainsi témoignage à lui-même lui appartient bien en propre. Mais cet organe ne remplit son office que pour avoir été admis à posséder, par la connaissance et par l'amour, la personne divine à laquelle il appartient. De l'un à l'autre s'établit par là une relation psychologique qui s'ajoute à la relation ontologique assurant leur unité personnelle. Leur union substantielle s'exprime dans l'activité vitale qui leur est propre. Or, l'activité vitale par laquelle s'établit entre eux ce lien nouveau reste de l'ordre humain. Elle a son principe dans la nature assumée par le Verbe et inondée par lui de sa propre lumière. L'acte de vision par lequel il se connaît d'une connaissance vraiment personnelle est celui-là même où sa nature se voit unie à lui au point de ne posséder rien en propre, de ne rien faire, ne rien penser ou dire pour son propre compte : même la conscience où se concentre toute sa vie psychique y apparaît comme la conscience strictement personnelle du Fils de Dieu.

» Voilà donc où se noue et se consomme l'unité psychologique du Christ. Elle suppose son humanité constamment plongée dans la lumière divine ; mais elle tient à sa constitution de personne composée. Participant à notre vie à nous tout en continuant à vivre celle qui lui est commune avec le Père et le Saint-Esprit, il possède dans l'activité de notre nature de quoi se connaître et se faire connaître tel qu'il est dans son état d'incarnation : même sa nature divine, il la révèle par ses paroles humaines » (p. 367-371).

chologique, « le lien se noue au sein de la nature humaine ? » Arrivé au bout de sa consciencieuse enquête, il répond : « Comme centre d'activité strictement personnelle et incommunicable, on ne découvre ici que la conscience humaine. Par elle-même elle suffit à établir l'unité psychologique *qui convient au Fils de Dieu incarné* ». Les termes sont soigneusement choisis et pesés, ils sont commentés et expliqués encore dans les lignes suivantes que nous avons données en note. Si on les prend, comme on le doit, dans leur rigoureuse précision, la conclusion nous semble juste et bien établie. Mais n'eût-il pas été désirable, comme nous le pensons, de mettre le lecteur en garde contre la tendance, que ne favorise que trop l'influence des théories modernes sur la personnalité, de chercher ou de postuler une unification plus étroite que ne comporte le mystère de l'union hypostatique ?

L'unité de la conscience humaine du Christ a été admirablement expliquée ; mais on ne doit pas perdre de vue cette autre vérité que le Verbe se perçoit comme terme de l'union hypostatique, connaît sa nature humaine complètement et la saisit comme sienne, encore autrement et mieux que par sa conscience humaine, par sa science divine. La vision béatifique révèle le Verbe tout entier, assurément, mais pas totalement, car la vision béatifique ne donne pas une science infinie égale à la nature divine du Verbe. La science divine au contraire, par laquelle la personne divine se connaît, est infinie et la dépasse donc. Et cette science, bien qu'elle soit commune aux trois Personnes de la sainte Trinité, n'en est pas moins la science du Verbe ; elle lui appartient réellement, il en est le sujet d'attribution réel comme le Père et le Saint-Esprit. En d'autres termes, il faut proclamer une fois de plus qu'il y a dans le Christ deux sciences distinctes, comme il y a deux natures. Cette constatation ne pose aucune contradiction dans le dogme, puisqu'il est établi que la personne ne se définit pas par la conscience de soi. Mais il serait intéressant de déterminer, si c'est possible, avec plus de détail, les rapports qui existent entre ces deux sciences. Nous entrerions bientôt, il est vrai, dans le mystère de la vie trinitaire : comment trois personnes distinctes peuvent-elles ne posséder qu'une seule et unique science et se connaître par elle ?

Edgar HOCEDEZ, S. I.

LA FECONDATION ARTIFICIELLE

SA VALEUR MORALE ET JURIDIQUE

A. — PUBLICATIONS RECENTES

Depuis pas mal d'années, les revues américaines consacrent des notices à l'emploi de la fécondation artificielle chez l'homme ; elles étudient sa réalisation, les méthodes, les résultats obtenus et d'autres expériences tentées à cette occasion.

En Allemagne également, la même question fut discutée surtout durant les dernières années du Troisième Reich ; des essais furent tentés qui se virent plusieurs fois couronnés de succès. Le professeur F. Lönne en profita pour prendre position dans un article du « *Deutsches Zentralblatt für Gynäkologie* (année 1943, n° 40, p. 1494 et suiv.), intitulé « Réflexions médico-juridiques touchant le problème de la fécondation artificielle, principalement de la fécondation artificielle *ab alieno* ».

Du point de vue médical, il demande qu'elle ne soit pratiquée que sur l'épouse héréditairement saine ; que les deux époux aient marqué leur accord ; que la fécondation naturelle se soit avérée impossible ; que le semen employé ait été prélevé chez le mari ; que l'on n'use d'un semen étranger que si le mari est stérile ; enfin que l'opération soit réservée au médecin.

Moyennant ces conditions, il estime que la fécondation artificielle est également inattaquable du point de vue moral, puisqu'elle sert à réaliser le but capital du mariage, la procréation.

Quant au point de vue juridique, il remarque qu'on a fait valoir, du moins à l'occasion de la fécondation par un tiers, des scrupules (qu'il ne partage pas personnellement) relatifs au droit pénal. On

---

* *N.D.L.R.* La *Nouvelle Revue Théologique* se fait un devoir et un honneur de présenter à ses lecteurs l'article que le P. Hürth, universellement apprécié par les moralistes, a eu la bonté de lui offrir. Il a le mérite incontestable d'attirer l'attention sur un problème entièrement nouveau et sur l'ensemble des questions très complexes que soulève la technique toute récente de la fécondation humaine artificielle.

Le P. Hürth prend nettement position ; mais ni lui-même en rédigeant son article, ni la Revue en le publiant, ne songent un seul instant à clore le débat. Il s'agit plutôt de l'ouvrir. La théologie catholique peut et doit continuer à étudier de très près les différents aspects de ce problème très neuf et très complexe. La Direction de la Revue acceptera volontiers tout travail susceptible d'apporter de la lumière dans cette question qui, à bref délai sans doute, deviendra d'ordre pratique et urgent.

a dit : Une pareille intervention réalise l'état de fait du proxénétisme, de l'adultère, de la falsification de l'état civil (voir Code pénal allemand, art. 180/81, 172, 169).

Cette appréciation juridique a été reprise dans une courte communication du professeur H. F. Pfenninger dans la « *Schweizerische Juristenzeitung* » (41e année, cahier 9, p. 144). Tout comme M. Lönne, M. Pfenninger juge non fondés les scrupules d'ordre pénal que nous venons d'énumérer. Son opinion vaut avant tout du code pénal suisse (art. 189, 214, 216), lequel touchant les trois délits indiqués suppose les mêmes faits que le code pénal allemand.

Se rend coupable de *proxénétisme* « celui qui dans une intention de lucre favorise la débauche ». Or, dans le cas de la fécondation artificielle et en particulier si l'on tient compte des restrictions formulées par M. Lönne, il n'y a ni débauche, ni intention de lucre. On doit donc exclure le reproche de proxénétisme.

L'*adultère* suppose, d'après la pratique pénale constante, l'union sexuelle naturelle de deux personnes de sexe différent. Or la transmission artificielle du semen opérée par un médecin, même s'il s'agit du semen d'un tiers, loin de constituer un acte conjugal, n'en réalise, du point de vue juridique, aucun des éléments essentiels.

La *falsification de l'état civil,* telle qu'elle est passible de peine, est l'acte de celui « qui supprime ou qui fausse l'état civil d'autrui, notamment de celui qui opère une supposition d'enfant ». Il ne peut être question de supposition d'enfant, fait remarquer M. Pfenninger, que dans le cas où un enfant est déclaré l'enfant d'une femme dont il n'est pas né. En sorte que la déclaration d'enfant, consécutive à une fécondation artificielle par un tiers, ne constitue pas une falsification plus grande qu'une déclaration consécutive à une fécondation naturelle extra-conjugale. Or, en ce dernier cas, il ne s'agit pas à vrai dire d'une falsification de l'état civil.

D'après le droit familial suisse, comme d'après le droit allemand, même si le médecin ou la sage-femme déclarait au fonctionnaire de l'état civil que l'enfant doit son origine à la fécondation artificielle opérée avec le semen d'un tiers, le fonctionnaire devrait inscrire le mari comme père de l'enfant. Tout au plus pourrait-il attirer l'attention du mari sur son droit d'attaquer la légitimité de l'enfant endéans les trois mois, en vertu de l'article 252 du Code civil. Mais le mari ne serait pas obligé d'user de ce droit. Et on ne pourrait pas, pour autant, l'inculper de falsification de l'état civil (pas même si, en personne et en pleine connaissance de cause, il venait déclarer un tel enfant comme le sien). Ces dispositions légales, qui s'appliquent en cas de procréation naturelle par un tiers, valent donc à fortiori dans l'hypothèse d'une fécondation artificielle au moyen du semen d'un tiers, hypothèse dans laquelle le tiers n'est pas intervenu personnellement.

Aucune autre inculpation pénale n'étant à retenir, d'après M. Pfenninger, il conclut que la fécondation artificielle de l'épouse, pratiquée avec le consentement du mari, est inattaquable en droit pénal.

A l'occasion des deux publications que nous venons d'analyser, le professeur Aloïs Schenker a étudié brièvement, dans la « *Schweizerische Kirchenzeitung* » (113e année, n° 45, 8 nov. 1945, pp. 428 et suiv.), le *problème moral* de la fécondation artificielle.

Il signale tout d'abord la décision du Saint-Office, du 24 mars 1897, condamnant la fécondation artificielle. Celle-ci présupposerait une pollution ou tout autre acte contraire à la nature et la décision ne s'appliquerait donc pas, si l'on obtenait la matière fécondante par des moyens moralement irréprochables, ce qui est possible.

L'auteur passe ensuite en revue les opinions des moralistes. Certains rejettent la fécondation artificielle à cause du procédé immoral par lequel la matière fécondante est obtenue ; d'autres, parce que l'homme ne possède sur son semen que le droit de l'employer dans l'union naturelle des époux ; d'autres encore, parce que le fait de le récolter artificiellement dans un instrument, même s'il a été déposé au cours d'un acte naturel, détourne le semen de sa fin naturelle, telle qu'elle apparaît dans le contexte de l'acte conjugal, et est donc contre nature.

Au sujet du deuxième motif, savoir que « l'homme n'aurait pas le *dominium* mais seulement l'*usus* du semen, M. Schenker estime qu'il n'est pas décisif. Dans la transfusion du sang, l'homme dispose *per modum dominii* et non pas *per modum usus*. Sous peine de commettre une pétition de principe, on ne peut pas prétendre à priori que seul puisse être pris en considération le mode naturel, le mode artificiel étant taxé d'anti-naturel, et donc d'interdit, à cause même de son caractère artificiel.

M. Schenker passe ensuite à la fécondation artificielle d'une femme non mariée : un motif déjà à lui seul suffisant pour l'écarter, c'est, dit-il, que la collaboration durable du père et de la mère, qu'exige l'éducation de l'enfant, n'y est pas garantie.

D'autre part, il admet qu'une fécondation artificielle n'inclut pas nécessairement une violation de la chasteté, parce que l'on pourrait et obtenir et introduire la matière séminale sans excitation sexuelle.

Concernant l'état juridique d'une postérité artificiellement procréée, Schenker se contente de faire remarquer que le droit en vigueur ne pouvait pas encore envisager comme il convenait ce fait qui n'était pas encore scientifiquement établi. Il pourrait se faire que, dans la suite, la réalisation de la fécondation artificielle oblige à combler cette lacune dans la législation ; en ce cas, la médecine, le droit et la morale devraient collaborer pour jeter la lumière sur le problème.

B. FECONDATION NATURELLE ET FECONDATION ARTIFICIELLE

Pour comprendre avec exactitude et apprécier objectivement la fécondation artificielle, il s'impose tout d'abord de déterminer avec précision, l'un par rapport à l'autre, les deux concepts généraux de fécondation naturelle et artificielle.

La *fécondation naturelle* est la transmission du semen mâle dans l'organisme femelle, telle qu'elle a été déterminée par la nature même pour chaque espèce d'êtres vivants. Les formes sont très diverses.

Tantôt les porteurs des cellules génératives n'entrent aucunement en contact mutuel ; chacun d'eux émet, dans un acte individuel accompli sans la collaboration de l'autre, la matière générative qui lui appartient ; et l'un des deux dépose la sienne sur celle de l'autre.

Tantôt les deux porteurs entrent en contact mutuel, mais sans véritable union des corps.

Tantôt enfin les corps s'unissent par l'introduction d'un organe d'accouplement dans l'organe réceptif naturel du partenaire femelle ; union qui communique la semence mâle.

Ces formes de fécondation se présentent toutes trois comme voulues par la nature ; prises en elles-mêmes, elles sont donc naturelles.

Mais si nous les appliquons à une espèce déterminée d'êtres vivants, on ne pourra tenir pour naturelle que la forme destinée par la nature à cette espèce.

Pour distinguer entre la fécondation naturelle et artificielle, on ne peut donc pas prendre comme signe le fait que le résultat final, la fécondation ou l'éveil de la vie, ne s'obtient en fin de compte que grâce aux forces naturelles de la matière séminale elle-même, autrement dit : par le cheminement naturel de la cellule mâle communiquée à l'organisme femelle. Car ce cheminement a lieu aussi bien dans les deux manières, naturelle et artificielle, de transmettre la matière fécondante.

Le critère décisif de la fécondation naturelle ne peut être que la présence de tous les éléments essentiels à la forme d'accouplement déterminée par la nature.

Or, dans toute forme où la nature a prévu un contact immédiat des porteurs de cellules génératives, on distinguera sans peine deux éléments essentiels. D'une part, la naturelle production ou sécrétion de la matière générative à transmettre ; ensuite la naturelle transmission ou introduction de la matière sécrétée dans l'organe réceptif naturel du partenaire.

Il s'en suit que, là où ces deux éléments, ou bien seulement l'un des deux, ne se réalisent pas de la manière voulue par la nature, il ne peut être question de fécondation naturelle. Si un des porteurs

de cellules est hors d'état de remplir le rôle que lui assigne la nature dans la réalisation de ces éléments, il existe alors, relativement à ces porteurs et dans leur mutuel rapport, incapacité — soit active soit passive — d'accouplement ou de fécondation naturels. Cette incapacité n'est point supprimée du fait que chez les porteurs un ou deux éléments peuvent être suppléés par un acte de l'homme, ajouté à l'acte naturel.

En opposition avec la fécondation naturelle, la *fécondation artificielle* est toute manière d'obtenir ou de transmettre la semence mâle, qui n'emprunte pas la manière prévue par la nature, mais d'autres moyens que l'homme lui-même trouve et choisit. Il s'agit ordinairement de l'emploi d'instruments servant à recueillir le sperme et à l'introduire dans les organes internes de la femelle.

Il y a lieu de distinguer, également dans la fécondation artificielle, les deux éléments : l'obtention et la transmission de la matière séminale. Ce sont en effet deux actes séparés l'un de l'autre et réunis, non pas par leur nature, mais seulement par l'intention et par la volonté de l'homme. A parler strictement la fécondation artificielle ne consiste que dans le deuxième élément, l'introduction de la matière séminale ; l'obtention de celle-ci, de telle ou telle manière, n'est plutôt qu'une condition indispensable.

Distinguons enfin, de la fécondation artificielle, l'*aide artificielle* prêtée à la fécondation naturelle et qui a pour but de supprimer ou de diminuer des obstacles empêchant l'acte naturel. Qu'une action donnée soit qualifiée de fécondation artificielle ou plutôt d'aide artificielle apportée à une fécondation naturelle, cela ne dépend pas de l'intention de l'agent, ni de l'effet obtenu, mais de la structure interne de l'acte posé. Si ce qu'on appelle « aide » met, en fait, à la place de l'accouplement naturel ou de sa continuation naturelle (le cheminement naturel du sperme), une intervention artificielle quelle que soit sa forme, il ne peut plus s'agir d'une simple « aide », mais d'un remplacement total ou partiel du phénomène naturel, et, par conséquent, d'une « fécondation artificielle ».

Ce serait bien le cas, si, après un accouplement naturel, le sperme obtenu à cette occasion était introduit au moyen d'un instrument dans les organes profonds de la femelle. Il y a là deux actions à mettre à part : une union sexuelle naturelle et une fécondation artificielle qui la suit. On ne peut considérer cette injection comme une simple continuation de l'acte qui précède. Par sa structure interne, c'est un acte tout à fait différent et nouveau, bien que l'intention de l'agent et le résultat final de l'action soient dans la même ligne que l'intention et l'action de la nature au cours de la fécondation naturelle.

Dans l'élevage de certaines espèces animales la fécondation artificielle est employée depuis longtemps sur une large échelle et avec succès. Il n'y a pas lieu d'insister davantage ici sur cet aspect de la question.

Les considérations générales que nous venons de faire concernant la nature de la fécondation naturelle et artificielle s'appliquent également *dans le cas de l'homme.*

Ici, d'après la volonté de la nature, la *fécondation naturelle* (on dirait plus exactement l'« accouplement » naturel) s'accomplit suivant la troisième des formes mentionnées plus haut ; c'est-à-dire par une union corporelle des deux partenaires de sexe différent, et par la transmission simultanée du sperme immédiatement dans l'organe réceptif de la femme.

La deuxième forme, par simple contact corporel, ne renferme pas tous les éléments essentiels de l'union sexuelle humaine. Il y manque le signe distinctif de l'union des corps par l'introduction de l'organe masculin. Par contre de simples différences de degrés (introduction partielle ou complète) n'ont pas une importance décisive : il ne s'agit pas ici de centimètres ou de millimètres. Le sens commun, vrai juge en ces matières, n'éprouve aucune difficulté à faire le départ entre un simple contact des corps et une union par introduction, au moins partielle, dans l'organe réceptif de la femme.

Il est essentiel, en outre, comme on le comprend sans autre explication, que cette union corporelle soit accompagnée d'une transmission au moins partielle de la matière séminale virile déposée directement dans l'organe réceptif naturel du partenaire. Ici encore une simple question de mesure quantitative n'a pas d'importance décisive.

Si ces deux éléments existent, mais alors seulement, l'acte sexuel sera réalisé dans sa substance, telle que la nature l'a prévue pour l'homme.

En ne tenant pas compte des précisions que nous venons de donner, on s'expose à des malentendus et à des jugements erronés. Fréquemment, on ne prend pas comme critère les exigences et la structure interne du mode d'accouplement déterminé pour l'homme par la nature elle-même, mais on se contente de vérifier l'efficacité et le résultat heureux du procédé choisi, c'est-à-dire la possibilité de susciter une nouvelle vie.

Dans des consultations médicales ou juridiques, il n'est pas rare de voir des professionnels émettre des jugements selon lesquels on reconnaît la capacité des rapports sexuels normaux avec conception, là où n'est réalisée que la seconde forme de rapprochement sexuel rappelée ci-dessus (laquelle en effet dans certaines circons-

tances peut entraîner la conception). A l'inverse, des consultations de même genre parleront çà et là d'incapacité de rapports sexuels complets, alors qu'il s'agit seulement d'une question toute accidentelle de degrés et que seule est impossible l'introduction complète — nullement l'introduction partielle — dans l'organe réceptif féminin. Il sera donc souvent nécessaire de vérifier d'abord le sens que chaque auteur a voulu attacher à ses expressions.

La notion de l'acte conjugal essentiel, telle que nous l'avons donnée plus haut, est conforme aux expressions dont se sert le tribunal de la Rote dans un jugement rendu en 1944, dans lequel elle s'appuyait sur un décret de « l'autorité ecclésiastique compétente ». La notion répond en tout cas entièrement aux données et aux exigences de la nature.

Dans la *fécondation artificielle,* chez l'homme aussi, la transmission du germe, au lieu de se faire *dans* l'acte sexuel naturel, se fait par d'autres moyens, choisis par l'homme. Pour les détails et en particulier pour les signes distinctifs entre fécondation naturelle et artificielle, nous renvoyons à ce qui a été dit plus haut.

C. APPRECIATION DE LA FECONDATION ARTIFICIELLE

On peut apprécier la fécondation artificielle des divers points de vue de la biologie, de la morale — naturelle et théologique — et du droit — civil ou canonique.

a) *du point de vue de la biologie.*

Du point de vue purement *biologique,* la fécondation artificielle ne représente qu'un simple enchaînement de faits, qu'on la considère dans sa réalisation ou dans ses causes.

Dans sa *réalisation* : on constate que la matière séminale naturelle, obtenue de telle ou telle manière, a été transmise, par voie artificielle, dans les organes réceptifs du partenaire féminin ; que de là les cellules viriles se fraient un chemin par leur propre mobilité jusqu'à la cellule féminine et y accomplissent la fécondation au sens strict, c'est-à-dire la pénétration du spermatozoïde dans l'ovule et par conséquent l'union des deux noyaux cellulaires, processus essentiellement semblable à celui qui se déroule après une union naturelle.

Par contre, il manque à la fécondation artificielle, dans son stade préliminaire, une série d'éléments qui caractérisent l'union naturelle. Mais elle est capable, selon les circonstances, d'éliminer des facteurs nuisibles et de surmonter des obstacles dont l'union naturelle n'aurait pu venir à bout. De sorte qu'elle peut produire dans certains cas une nouvelle vie, là où la simple union naturelle ne pouvait y parvenir.

Les *causes biologiques,* immédiates et décisives, de l'apparition de la nouvelle vie sont uniquement les deux cellules parentales. Tout le reste est accessoire, bien que souvent indispensable. Il s'en suit que les parents eux-mêmes, porteurs naturels des cellules qui ont produit la vie, peuvent et doivent entrer dans ce processus biologique et être considérés comme les causes biologiques de la vie nouvelle. Sans eux les cellules en question n'existeraient pas, sans eux elles n'auraient pas la vitalité requise. Le principe s'applique : *Causa causae est causa causati.*

Tout ceci vaut également pour le cas où le porteur de cellules viriles ne prend aucune part active à la fécondation artificielle, et s'y est tenu purement passif, même lors du prélèvement de la matière séminale ; bien plus, c'est encore vrai lorsqu'il a été l'objet de contrainte et a dû se soumettre au prélèvement contre sa volonté. Dans tous ces cas, le lien de causalité biologique reste acquis.

Il faut dire la même chose du partenaire féminin, si on avait pratiqué sur elle, contre sa volonté, une transmission artificielle de cellules fécondantes.

Toutefois, si essentiel que soit ce rapport de dépendance purement biologique, qui attribue la nouvelle vie à des personnes déterminées, comme à ses causes naturelles, on peut se demander si les notions de « père » et d'« enfant », telles que nous les trouvons dans la conscience de l'humanité et dans le langage universel, n'expriment rien d'autre que cette dépendance d'origine, ou si elles n'exigent pas d'autres éléments pour réaliser leur pleine signification. C'est de quoi nous reparlerons à propos de la valeur juridique de la fécondation artificielle.

b) *du point de vue de la morale naturelle.*

Pour juger de la fécondation artificielle *au point de vue moral,* il y a lieu tout d'abord de se rappeler attentivement la distinction faite plus haut entre fécondation artificielle et aide artificielle apportée à la fécondation naturelle.

Quant à la fécondation artificielle elle-même, il faudra examiner les deux éléments ou phases que nous y avons distinguées : la production du semen et sa transmission.

Dans la fécondation artificielle, ces deux phases représentent des actions séparées. Le jugement moral de l'une ne vaut donc pas nécessairement pour l'autre. Ainsi dans le cas où le sperme est produit dans une action immorale, l'injection de ce même sperme n'en est pas pour autant immorale. Sans doute, dans de pareils cas, la fécondation artificielle considérée comme un tout est immorale, puisqu'un de ses éléments contredit la loi morale ; mais elle ne doit pas nécessairement être considérée comme un tout, et le jugement moral peut examiner séparément chacun des éléments. Dès lors, on

pourra se demander, si une fécondation artificielle, commencée par une action immorale, doit nécessairement, pour cette seule raison, être interrompue. La conséquence ne semble pas devoir s'imposer.

Considérons d'abord la *première phase,* la production de la matière séminale : sa valeur morale dépend de la manière dont elle a lieu. Est-ce dans l'accomplissement de l'acte conjugal naturel ? Elle est alors irréprochable entre époux, immorale dans les autres cas. Est-ce par d'autres excitations sexuelles, actes mutuels contre nature, ou acte solitaire ? Elle viole alors l'ordre moral, qu'il s'agisse d'époux ou de non-mariés. Habituellement elle a lieu d'une de ces deux manières, et c'est ordinairement nécessaire si l'on veut obtenir le sperme de composition requise ; d'ailleurs les autres méthodes se révèlent à la pratique trop compliquées et trop aléatoires.

Absolument parlant, il y a moyen d'obtenir le semen d'une manière neutre, c'est-à-dire sans excitation sexuelle (par ponction, pression et autres procédés similaires). Mais, comme nous venons de le dire, ce ne sont là que des procédés théoriques, qui ne semblent pas appelés à une grande expansion. Pour juger de cette troisième méthode, nous n'avons plus à tenir compte des exigences de la chasteté, qui ne permet qu'aux seuls époux la recherche et la jouissance voulue de l'excitation sexuelle ; mais nous devrons considérer de près cet acte d'usage exercé par l'homme sur le trésor séminal qui lui est confié. Usage qui apparaît aussi dans les deux autres manières de se procurer le semen, du moins à partir de l'instant où celui-ci, prélevé dans l'instrument artificiel, soustrait au cours de son activité naturelle, est livré à la libre action de l'homme. L'intention de ceux qui agissent, nous le répétons, est sans influence sur la structure interne du procédé utilisé.

Nous sommes ainsi ramenés à un *problème plus général* : Quel droit d'usage l'homme possède-t-il sur lui-même et sur les forces déposées dans son organisme ? La libre disposition du semen confié par la nature n'est qu'un cas d'espèce de ce droit d'usage général. Il nous faut donc indiquer ici les principes qui le déterminent.

Pour qu'un sujet puisse disposer souverainement, c'est-à-dire selon sa libre volonté, de la substance même d'un être, il faut que cet être lui soit ordonné comme à sa fin immédiate. C'est là, en effet, la signification profonde de tout droit personnel, que l'objet de ce droit est ordonné, comme à sa fin, au sujet qui le possède, et dès lors, soumis à la volonté de celui-ci, dans les limites propres du droit en question. Tel est le rapport de droit établi, par la nature même, entre l'homme et tout le monde matériel sans raison qui l'entoure. Ce monde se trouve, dans son être même et sa substance,

ordonné à l'homme comme à sa fin immédiate, soumis à ses besoins et à sa domination.

Par contre l'homme quant à la substance de son être n'est pas à lui-même sa fin, pas même sa fin prochaine, puisqu'il est immédiatement ordonné à son Créateur, et non pas à l'utilité de celui-ci, mais à sa gloire. Il doit donc être bien établi que l'homme ne possède pas un droit souverain illimité sur lui-même, sur son corps, sur les diverses parties et les forces de ce corps.

D'autre part, selon la volonté du Créateur, il a l'usage de tout ce qui lui fut donné, des forces et des organes qui constituent son Moi. Ce droit d'usage est déterminé par la volonté du Créateur, lequel est équivalemment le « propriétaire » de l'homme ; et cette volonté apparaît, tout d'abord dans la nature et la finalité interne de la chose dont l'homme a reçu l'usage ; ensuite à la lumière de principes d'application générale, concernant l'usage et la gestion de ce qui doit être considéré comme la propriété d'autrui : le principe, par exemple, que quand il y a opposition irréductible entre une partie et l'ensemble de la chose dont l'homme peut user, c'est-à-dire quand l'ensemble est mis en danger certain et immédiat par la présence d'une des parties ou par une de ses fonctions, on est en droit de disposer directement de la partie et de sa fonction au bénéfice de l'ensemble, à supposé toutefois qu'en agissant ainsi on ne dispose pas équivalemment de la substance même de l'ensemble, ce qui est réservé exclusivement au Créateur.

Enfin le droit d'usage concédé à l'homme peut encore être déterminé par une manifestation positive de la volonté de Dieu ; mais ce cas est en dehors du cadre de cette étude.

Le droit d'usage, concédé à l'homme sur lui-même, est donc déterminé, comme nous l'avons dit, tout d'abord par la nature et la finalité interne des divers organes : l'œil est fait pour voir, l'oreille pour entendre, etc. La plupart de ces organes servent *immédiatement* au bien de l'organisme individuel ; seuls les organes destinés à susciter une vie nouvelle servent *immédiatement* à l'espèce.

Dans quelles limites l'homme peut-il disposer des organes du premier groupe ? Cela dépendra d'abord de leur fin propre, ensuite de leur nécessité plus ou moins grande, plus ou moins absolue, pour réaliser cette fin. Une fois assuré le service que l'organe doit rendre, le droit de disposition pourra selon les circonstances s'étendre au delà de la fin particulière de l'organe, à supposer toujours qu'on reste dans les limites de la fin totale de l'individu.

Cette remarque permet d'estimer à sa juste valeur l'utilisation par l'homme de son propre sang, exemple fréquemment invoqué dans les discussions sur la fécondation artificielle. L'homme a certainement un droit de disposition sur son sang : la limite de ce droit va

découler de la finalité particulière du sang, en même temps que de la quantité plus ou moins grande qui est nécessaire pour garantir les services que le sang doit rendre à l'organisme. Il y a en effet une grande différence de ce point de vue entre la totalité du sang et une quantité limitée. Supposée assurée la finalité propre du sang, l'homme pourra donc disposer de quantités limitées pour des fins étrangères à son propre organisme : analyses, réactions, transfusions, etc. D'ailleurs dans tous ces usages de son sang, il ne sort pas des limites du bien général de sa personne, dont son bien physique n'est qu'un secteur et qui n'est nullement lésé.

Rien n'exige donc ni ne justifie une restriction du droit d'usage qui limiterait l'emploi d'une partie ou d'une force quelconque de l'organisme humain à son étroite finalité immédiate.

Au cas où un organe est définitivement séparé de l'organisme, il va de soi que le droit d'usage s'élargit notablement, puisqu'il n'a plus à tenir compte de la finalité de l'organe par rapport à l'ensemble. Il n'est certes pas permis de s'arracher un œil, ou de se couper une main dans un but scientifique. Mais l'œil ou la main une fois séparés du corps pourront être utilisés dans ce but. Encore faudra-t-il traiter le membre amputé avec certains égards, parce qu'il a appartenu à un homme.

Ce que nous venons de dire vaut, avant tout, des membres et des organes qui sont au service de l'organisme individuel. Vaut-il encore quand il s'agit des organes et des forces que la nature a mis *au service de l'espèce* ? Oui, dans la mesure où ces organes et ces forces servent aussi l'organisme individuel dont ils font partie, par exemple la sécrétion interne des glandes séminales. En particulier, le principe rappelé plus haut s'appliquera, qui permet et qui veut que la partie soit subordonnée au tout, et, au besoin, sacrifiée au bien du tout, lorsque, entre partie et tout, le conflit serait autrement insoluble, et à la condition expresse qu'en fait le conflit résulte immédiatement de la présence même de la partie en cause, ou de son fonctionnement, et non d'un acte de l'homme. Ces remarques permettront de juger moralement certaines interventions médicales ou chirurgicales.

Mais nous considérons ici le droit d'usage sur les glandes séminales d'un tout autre point de vue. Elles ont en propre et en ordre tout à fait principal une fonction qui n'est nullement ordonnée au bien de l'organisme individuel, mais exclusivement au bien de l'espèce. Cette fonction consiste à faire grandir et à fournir les cellules séminales, qui doivent servir à la production de la vie nouvelle. De même la question du droit d'usage et d'emploi de tout l'appareil psychophysique sexuel. Cet appareil sexuel, et tout autant

son déclanchement par le mécanisme psychosomatique de l'acte conjugal, sont ordonnés, de par leur nature interne, au bien de l'espèce ; ce n'est que par contre-coup et d'une manière subordonnée, qu'ils servent aussi le bien de la personne individuelle, savoir dans la mesure où le service de l'espèce, accompli par l'individu selon les règles naturelles, représente aussi pour lui un bien assuré par la nature.

Le liaison interne, qui tient à la structure même et des cellules séminales et de toute l'activité sexuelle et qui les rattache au service de l'espèce : tel est le critère souverain et décisif pour juger moralement tant du *droit* d'usage, que de n'importe quel *acte* d'user pris séparément. Tout usage qui renverserait cette essentielle liaison avec la fin ou l'ordre qui existe entre les deux fins : bien de l'espèce, bien de l'individu, est à rejeter comme immoral. Il n'y a pas de pétition de principe à limiter l'usage des cellules séminales tout comme le déclanchement physique et psychologique du mécanisme sexuel au seu' service de l'espèce *dans* l'acte prévu par la nature : c'est bien plus traduire la volonté de la nature inscrite dans les organes et leur fonction.

Le cas se présente donc ici tout autrement que lorsqu'il s'agit de l'usage, par l'homme, de son sang. Maintenu dans des limites déterminées, ce dernier peut atteindre des fins distinctes de la fin prochaine intrinsèque du sang. Au contraire, quand il s'agit d'user du semen, ou du mécanisme psychosomatique chargé de le transmettre. La nature a imprimé et dans la structure du semen et dans celle de ce mécanisme une finalité exclusive, comme aussi une manière exclusive de la leur faire atteindre pour le bien de l'espèce. C'est pourquoi leur utilisation directe pour d'autres fins est contraire à la volonté de la nature immorale. Leur utilisation indirecte, en vue d'autres fins que le bien de l'espèce, peut être permise, conformément au principe général qui règle les actions à double effet, dont l'un est voulu, l'autre seulement toléré, moyennant des raisons proportionnellement graves.

Que la nature même ait fixé la manière dont l'on peut utiliser, pour le bien de l'espèce, le semen et l'appareil sexuel, c'est ce que l'on peut démontrer par une brève analyse.

C'est une donnée certaine de la science actuelle que l'éveil d'une vie nouvelle dépend en définitive uniquement des cellules génératives et de leur union. Or tout l'appareil sexuel (sexuel au sens strict), tant corporel que psychologique, qu'on le considère du point de vue anatomique, ou physiologique ou psychologique, se trouve être au service des cellules génératives, de leur production, de leur transmission, de leur développement. Il faut en dire autant de l'acte conjugal auquel l'instinct tend comme à sa fin naturelle : dans sa struc-

ture objective il est ordonné, jusque dans ses dernières résonances, au service de la cellule générative et ainsi, du moins dans toute la mesure où cela dépend de la liberté de l'homme, au service de la nouvelle vie (1).

Même constatation au sujet des facteurs psychologiques qui inclinent à l'acte conjugal et qui s'y expriment. (Ce serait d'ailleurs méconnaître la nature de l'homme que de renier ces facteurs psychologiques et réduire ainsi la sexualité humaine au niveau de la pure instinctivité des êtres sans raison). Ces facteurs sont mis eux aussi par la nature au service de l'espèce, c'est-à-dire pratiquement au service des cellules génératives. C'est la seule manière de rendre intelligible cette puissante inclination psychologique et psychique vers un acte dominé dans son essence biologique par les exigences et la finalité de la cellule séminale, et qui, sans cette dépendance biologique, serait intrinsèquement absurde. L'attrait réciproque, la confiance mutuelle totale, le don plénier de soi, n'auraient nullement besoin, pour se traduire en termes appropriés, de l'activité typiquement sexuelle.

C'est que la nature poursuit tout autre chose que l'expression psychologique de ces sentiments et de ces passions, si nobles soient-ils. Ce serait renverser l'ordre des choses que de supposer l'acte sexuel créé dans sa structure propre pour satisfaire les attraits psychologiques qui l'accompagnent, alors que, à l'inverse, c'est pour la vie nouvelle à produire que la nature a joint les puissantes impulsions psychologiques à l'acte sexuel, commandé par la fin.

Tous ces raisonnements valent tout autant lorsque la fin primaire, la vie nouvelle, rencontre, dans la nature même, des obstacles, temporaires ou définitifs. Cette hypothèse en effet ne change rien à la finalité interne ni aux aptitudes innées d'un organisme, lesquelles n'apparaissent modifiées que quand l'organe lui-même ou sa fonction viennent à perdre un élément essentiel. Par exemple l'œil conserve sa fin et sa capacité de voir, même dans la complète obscurité

(1) En d'autres termes, la liaison, la connexion de l'activité sexuelle, dans son ensemble et dans tous ses actes particuliers, avec le bien de l'espèce, est tellement inhérente à la structure interne, tant physiologique que psychologique, de l'appareil sexuel et de ses diverses parties ou fonctions, que les interventions de la fécondation artificielle apparaissent contraires à cette essentielle liaison. En effet, l'obtention du semen, sa réception dans un instrument, l'injection qu'on pratique dans les voies féminines interrompent le processus naturel de l'acte conjugal, coupent la connexion interne qui le relie, ainsi que toutes les fonctions sexuelles, à leur fin. Qu'importe dès lors qu'ensuite le semen retrouve sa finalité, si c'est par une influence externe non-conforme à sa nature ? Ce n'est pas l'intention initiale de l'agent, ni l'effet final obtenu qui peuvent tenir lieu de la conformité intrinsèque de l'action elle-même avec la nature.

ou dans l'absence de tout objet approprié à la vision ; il ne perdra sa capacité que lorsque un élément essentiel à la vision lui manque ou se perd.

Toute notre argumentation ne démontre pas seulement que la nature a indiqué à l'homme le moyen par lequel il *est capable,* en servant la cellule générative dans l'acte conjugal naturel, de servir l'espèce, mais encore que c'est seulement par ce moyen qu'il *doit* la servir.

Il serait absurde que la nature ait façonné sous tous les rapports (anatomique, physiologique, psychologique) la manière, pour l'homme, de se mettre au service de l'espèce, et qu'elle l'ait déterminée, jusque dans les plus petits détails, avec une téléologie presque incroyable, pour abandonner alors au bon plaisir de l'homme le droit de choisir cette manière, ou de la remplacer par une autre inventée par lui. La nature ne cache pas de telles contradictions.

A cela s'ajoute, répétons-le, que toute autre manière, de par la nature artificielle de l'acte accompli, laisse de côté le service de la cellule générative et par là le bien de l'espèce.

Concluons : l'analyse de l'appareil sexuel psychosomatique nous force à dire que le droit d'usage de l'homme sur l'organisme sexuel, et en particulier sur les cellules génératives, est limité à l'accomplissement de l'acte conjugal naturel, en y incluant tout ce qui naturellement prépare cet acte, l'accompagne et en résulte (²).

On a objecté que des raisonnements de ce genre en arriveraient à interdire la fécondation artificielle et toute expérimentation biologique aussi chez les animaux, puisque la finalité interne et la forme, qu'elle impose à l'union des sexes, n'y sont pas moins déterminées que chez l'homme. Mais cette objection oublie la dépendance complète des animaux, de leur être même, donc de tous leurs organes et de toutes leurs énergies par rapport à l'homme et à ses fins raisonnables. Chez l'animal, la finalité des cellules génératives et leur mode d'utilisation dans l'acte d'accouplement, ne font loi qu'au dedans de

---

(2) On peut résumer comme suit les lignes maîtresses de l'argumentation :

1° Le fait qu'un acte « perfectionne la nature » ou produit « l'effet » auquel la nature devrait arriver, si elle n'était pas défectueuse, ne suffit pas à rendre cet acte moralement bon. Il faut examiner sa valeur morale propre, d'après sa « nature ». L'« intention » de l'agent ne peut corriger le vice intrinsèque d'un acte immoral. Exemple : Si un défaut des glandes sexuelles mettait obstacle à la pollution naturelle, on ne pourrait provoquer celle-ci directement sous prétexte qu'on aide la nature, qu'on lui fait produire le résultat auquel, sans ce défaut, elle aboutirait.

2° Or quand on analyse la fécondation artificielle, on voit que le procédé, non seulement ne tend pas de lui-même à réaliser la fin immédiate de l'acte sexuel, mais l'exclut positivement — tout en réalisant l'« effet » auquel tend naturellement l'acte sexuel.

leur organisme, nullement au dehors par rapport à l'homme ; loi purement biologique réglant un équilibre organique, et nullement lien moral de l'homme qui l'obligerait à observer cette loi biologique. Chez l'homme, les conditions sont essentiellement différentes : aucune relation extérieure de subordination envers un autre être créé, qu'il aurait à servir avec tout son être, et donc avec ses organes. Lui-même, nous l'avons dit, n'est pas sa propre fin, même immédiate et prochaine. Il n'a que l'usage de ses organes et de ses énergies, auxquels le Créateur, en les formant en lui, a assigné leur fin. Cette fin, chez l'homme, est donc à la fois et loi biologique et loi morale obligeant à l'observation de la loi biologique.

Notons encore que ces déductions concernent exclusivement les actes conscients de l'homme dans le déclanchement de l'appareil sexuel et dans l'usage qu'il en fait. Les actes spontanés de la nature, qui se déroulent en même temps, n'intéressent pas la question qui nous occupe en ce moment, si importante que soit leur signification à de nombreux points de vue.

Enfin le droit d'usage de l'homme sur la faculté sexuelle est limité par la nature non seulement du côté de l'objet, mais aussi du côté du sujet. La nature ne veut pas engendrer la vie pour ensuite la laisser périr, faute des soins requis. Elle pourvoit donc non seulement à l'éveil d'une vie nouvelle, mais encore à son développement, et cela d'une façon appropriée à la fin qu'elle poursuit. Chez l'animal sans raison, elle atteint son but par l'instinct, chez l'homme par l'institution naturelle du mariage. Le mariage unit les époux par des liens juridiques et moraux en une communauté de vie indissoluble, garantissant la collaboration durable du père et de la mère telle que l'exige l'éducation des enfants et assurant également la situation et la dignité des époux dans leur relation réciproque.

Il s'en suit que seules les personnes vivant en mariage régulier peuvent, selon la loi de la nature, être les sujets du droit d'usage portant sur l'organisme sexuel, qu'il s'agisse de fécondation naturelle, ou, si celle-ci était permise, de fécondation artificielle. Toutes autres personnes sont et doivent être exclues de ce droit.

Nous avons donc ici la confirmation des exposés faits plus haut sur la limitation objective du droit d'usage. Le contrat de mariage, qui confère le droit d'usage, est un contrat naturel, c'est-à-dire que les sujets contractants et l'objet du contrat y sont déterminés par la nature et non par la volonté des parties. Or, la nature ne connaît qu'un seul acte capable, de par sa structure interne, de susciter une vie nouvelle : l'acte conjugal naturel. C'est pourquoi toute fécondation artificielle se trouve en dehors du droit acquis par le contrat de mariage ; aucun des conjoints n'est tenu de donner suite au moyen de la fécondation artificielle à une demande éventuelle de

l'autre partie. Or là où il n'y a pas d'obligation à accorder, il n'y a chez l'autre parti aucun droit à exiger.

A quoi s'ajoute encore cette autre remarque : Si pour réaliser l'objet nécessaire du contrat matrimonial et l'essence du mariage, il suffisait que la fécondation artificielle fut possible, si donc la fécondation artificielle était incluse dans le droit conjugal, alors des personnes entre lesquelles l'acte conjugal naturel est définitivement impossible, tandis qu'est possible la fécondation artificielle, devraient être considérées comme capables de mariage. Ce qui heurte le sens commun. Nous voici donc de nouveau conduits à la conclusion, que le droit d'usage sur l'appareil sexuel et sur le semen n'est pas concédé, par le contrat de mariage, pour la fécondation artificielle et que par conséquent un tel droit n'existe pas.

c) *Du point de vue théologique.*

Une considération purement théologique va nous conduire au même résultat en se confondant presque avec ce que nous avons dit.

L'encyclique « *Casti Connubii* », du 31 décembre 1930, pose en principe fondamental que tout usage de l'organisme sexuel est un droit réservé à l'état de mariage ; à tel point qu'en dehors du mariage aucun usage, ni complet, ni incomplet, ne peut en être moralement permis, et que dans le mariage lui-même seul est conforme à la loi morale l'usage qui sauvegarde la destination naturelle et la finalité interne de cet organisme. Le même document expose aussi tout au long que le mariage est un contrat naturel, dont les éléments essentiels furent établis par le Créateur, et où la volonté de l'homme n'intervient que pour, oui ou non, le conclure et choisir le conjoint. Pour une fécondation artificielle, qui pourrait tenir lieu de l'acte naturel, il n'y a aucune place dans l'encyclique.

La *Première Epître aux Corinthiens* (VII, 3-4) exprime au sujet du mariage un double principe : tout d'abord l'obligation du debitum conjugal, qui lie l'époux envers l'épouse et l'épouse envers l'époux ; conséquence mutuelle du contrat conclu entre les deux parties. Ensuite ce n'est pas l'époux qui possède le droit d'usage sur son corps du point de vue de l'activité sexuelle, mais l'épouse, et réciproquement ce n'est pas l'épouse qui détient le même droit sur son corps, mais l'époux.

De cette doctrine, telle qu'elle est reçue et élaborée par la théologie catholique, on nous permettra de tirer l'argument théologique suivant. Dans l'ordre moral et du point de vue du droit, ce n'est pas l'individu qui décide de la mise en œuvre de sa propre puissance sexuelle, qu'il soit marié ou non. Non marié, il n'a aucun droit en cette matière ; marié, le droit d'usage appartient au conjoint, et l'emploi matériel, par chacun des conjoints de son propre corps ne re-

présente pas l'exercice d'un droit individuel sur soi, mais la satisfaction de l'exigence d'autrui, c'est-à-dire du droit de l'autre conjoint.

Tel est le caractère propre qu'assigne la théologie du mariage à cette relation de droit, la seule qui soit créée entre les époux par le contrat de mariage. Dès lors ce caractère devrait également marquer l'utilisation de la fécondation artificielle, si le contrat de mariage accordait un tel droit : il faudrait admettre que l'homme possède le droit de fécondation artificielle sur la femme, et la femme celui d'exiger le semen de l'homme par des moyens artificiels. Et ce droit correspondrait précisément au devoir, imposé à chacun des conjoints, de satisfaire à l'exigence de l'autre.

Or l'ensemble de la doctrine théologique du mariage montre bien que le devoir dont on parle et le droit qui y répond ne portent que sur l'acte conjugal naturel. Et pour revenir au texte de l'Écriture, bien qu'il ne puisse servir à condamner directement la fécondation artificielle, il serait par contre bien impossible de trouver, dans cette déclaration objective du devoir strictement mutuel de l'acte conjugal, la proclamation d'un devoir mutuel vis-à-vis de la fécondation artificielle. Il n'est nullement étonnant que le texte paraisse aussi étranger à un tel devoir que le sens commun de l'humanité (3).

L'*autorité ecclésiastique* a pris position au sujet de la fécondation artificielle dans le décret du Saint-Office du 24 mars 1897. A la question : « La fécondation artificielle chez l'homme est-elle licite ? » le Saint-Office répond simplement par la négative : le motif n'est pas donné ni la distinction entre les divers éléments de la fécondation artificielle, l'obtention du semen et sa transmission.

Plusieurs théologiens ont cru pouvoir interpréter le décret, en le supposant motivé par le moyen illicite mis en œuvre pour obtenir le semen. Il ne s'appliquerait donc pas au cas où la matière séminale serait obtenue d'une façon irréprochable. Le décret lui-même ne contient rien qui puisse appuyer cette manière de voir : simple hypothèse donc, ou interprétation non-authentique par un certain nombre de moralistes.

Nous avons d'ailleurs déjà dit au début l'essentiel au sujet des

(3) L'encyclique Casti Connubii et le texte de saint Paul définissent avec une grande vigueur l'« objet » du contrat de mariage. Or cet objet, tel que l'a compris la théologie catholique, « exclut » la fécondation artificielle. On ne pourrait donc pas, pour échapper à l'argument, faire valoir l'ignorance de la fécondation artificielle chez saint Paul ou son omission par le Pape Pie XI. Il ne s'agit pas de faire l'« exégèse » de la pensée de saint Paul, mais de déduire de la théologie catholique, qui s'exprime dans les mêmes termes, un jugement sur le fait actuel. L'objet du contrat est un « droit », le droit sur le corps du conjoint, auquel répond un « devoir » exactement aussi étendu. La fécondation artificielle n'entre pas dans ce devoir, ni dans ce droit.

positions des moralistes. Ce sont des moralistes qui, sur consultation des médecins, ont cru pouvoir signaler diverses méthodes d'obtenir le semen sans action immorale. Plusieurs moralistes ont avancé ensuite qu'il n'y aurait pas vraie fécondation artificielle, mais seulement « aide » à la fécondation naturelle, si après accomplissement naturel de l'acte conjugal, le semen était repris et introduit plus profondément par un moyen artificiel. Nous avons déjà dit le nécessaire sur cette opinion qui nous paraît peu défendable.

Il y a de même des difficultés sérieuses à admettre, avec plusieurs moralistes, qu'il soit moral d'obtenir le semen par ponction, pression ou autres moyens semblables, pour le motif que ces moyens ne lèsent pas la chasteté ; ou bien encore, d'introduire le semen *ainsi* obtenu, lorsque tout se passe entre époux et avec leur consentement mutuel. Nous nous sommes suffisamment étendu sur ces questions et nous avons exposé les raisons d'une opinion négative.

Contre la fécondation artificielle dans un mariage légitime — mais *par un tiers,* et contre la fécondation artificielle de personnes *non mariées,* nous trouvons chez les moralistes des arguments intéressants, qui relèvent plutôt du droit naturel que de la théologie positive, et que nous avons déjà exposés en grande partie.

La fécondation artificielle par un tiers peut se faire avec le consentement de l'autre conjoint ou contre sa volonté. Au sujet de la première hypothèse, il faut remarquer que le droit conjugal sur le corps du conjoint est aussi exclusif qu'incessible. Le consentement est donc sans effet : le mari ne peut donner à personne ni le pouvoir ni le droit d'user de sa femme pour la féconder artificiellement. L'épouse ne peut pas davantage le permettre, car elle ne possède aucun droit à cet usage de son propre corps. Si elle demandait la fécondation, par un tiers, contre la volonté de son mari, ou si elle la permettait, elle violerait de la manière la plus grave le droit exclusif de son époux.

Quant au tiers qui met du semen à disposition, son acte n'est aucunement justifiable. Il n'a pas le droit de disposer du semen que la nature lui a donné. Il n'a pas davantage le droit d'utiliser l'organisme étranger auquel on appliquéra la fécondation artificielle, à laquelle il collabore efficacement. A quoi s'ajoute le devoir qui lui incombe d'éduquer l'enfant ainsi engendré, devoir qui n'est nullement accompli dans le cas donné.

Toutes ces raisons et le verdict négatif des moralistes valent plus encore dans le cas de fécondation artificielle d'une femme non mariée. Ici manque, chez chacun des deux partenaires, tout titre qui justifie l'utilisation de son propre organisme et celle de l'organisme d'autrui. Valent aussi tous les motifs qui découlent de la nécessité d'élever l'enfant selon l'ordre naturel.

Pour donner quelque vraisemblance à la moralité de la fécondation artificielle chez la femme non mariée, on a fait valoir l'absence, dans cette opération, non seulement de l'orgasme sexuel, mais même de toute excitation vénérienne, de sorte qu'elle ne violerait aucunement les exigences de la chasteté, dont le rôle est de régler le désir et la jouissance du plaisir sexuel, conformément à l'ordre. En effet, dit-on, là où un pareil plaisir n'existe pas, il n'y aurait aucun motif d'en appeler à une obligation de chasteté. Ce raisonnement tombe à faux. Nous ne nous attarderons pas à nous demander si une fécondation artificielle est possible ou si de fait elle a été réalisée sans aucune excitation ni plaisir vénériens. L'objection oublie le motif intrinsèque pour lequel l'appétit et la jouissance désordonnées du plaisir sexuel sont immoraux et donc défendus. Ce n'est pas à cause du *plaisir* lui-même, mais à cause de l'*action* dans laquelle ce plaisir est ressenti. Le plaisir est interdit, parce que l'action l'est ; et si l'action est immorale, ce n'est pas du tout parce que la jouissance volontaire contredirait l'ordre moral.

L'action immorale, qui rend immorale la volonté et le libre choix de la jouissance qui l'accompagne, c'est précisément l'utilisation désordonnée de la puissance donnée par le Créateur, en la séparant de sa finalité naturelle et en l'affranchissant de la manière prescrite par la nature de servir cette finalité. Or c'est précisément le même motif, qui interdit toute espèce de fécondation artificielle. L'absence de plaisir ne peut donc justifier aucune fécondation artificielle, et bien moins encore celle de personnes non mariées.

Enfin, si l'on réalisait la fécondation artificielle *par la force*, on ajouterait à l'immoralité de l'acte en lui-même, celle de la violence injustement infligée à la personne. Ce qui s'appliquerait aussi à une fécondation artificielle imposée à des époux, puisque ceux-ci non plus, comme on l'a dit plus haut, n'ont aucunement le devoir ni de pratiquer ni de subir une pareille mesure.

d) *du point de vue juridique.*

Malgré le caractère immoral de la fécondation artificielle et l'aversion qu'elle inspire spontanément au sentiment naturel, l'on est bien obligé de constater, comme les articles cités au début le démontrent, qu'on la met en pratique. Il s'impose donc de prendre position devant les *problèmes juridiques* créés par la fécondation artificielle. Problèmes de droit civil et canonique, problèmes de nature civile et pénale.

On peut se demander d'abord si la fécondation artificielle établit un *rapport de père à enfant*, comme la reproduction naturelle. Nous avons déjà dit que du point de vue purement biologique, le rapport d'origine ne peut faire de doute, puisqu'un tel rapport ne suppose

que l'union des deux cellules séminales, causes prochaines de la nouvelle vie.

Mais le concept de « père », tel que l'entend l'usage courant, aussi bien que le droit, déborde la simple causalité biologique. « Devenir père », d'après le jugement commun des hommes, c'est être à l'origine d'une nouvelle vie par une action personnelle, qui est bien l'acte conjugal naturel. Là où toute action personnelle ferait défaut (comme dans le cas de ponction, pression, etc.), ou s'il y avait bien une action, mais contraire, dans sa structure interne, à l'ordre de la nature, l'idée de « père » manquerait d'éléments essentiels, malgré la réalisation de la causalité biologique. Il y aurait bien alors procréation biologique, mais non paternité, comme l'entendent la langue commune et le sens commun, qui attribuent au père un triple rôle : d'abord la causalité proprement biologique, ensuite l'exercice d'une action personnelle, fondement de cette causalité, enfin l'exercice de cette action personnelle selon la nature, c'est-à-dire par l'acte conjugal naturel. Si l'un de ces trois éléments vient à manquer, le mot « père » n'est plus à sa place. Pour désigner de pareilles relations, il faudrait ou bien créer un mot nouveau, ou bien imposer au mot « père » une signification nouvelle plus étendue et moins précise.

Tout ce que nous venons de dire sur le concept et le mot de « père », vaut corrélativement du mot « enfant » (fils, fille).

Nous avons ainsi déjà en partie la réponse à une autre question : savoir si la relation de paternité ou de filiation, qui provient d'une fécondation artificielle, peut être considérée comme *légitime ou illégitime.*

Il faudrait tout d'abord refuser le présupposé d'une telle question, puisque le concept de père ne se réalise pas au sens propre dans la fécondation artificielle, et que dès lors la distinction entre « légitime » et « illégitime » n'y est pas non plus à sa place.

Si on laisse au mot « père » sa signification pleine et originelle, les expressions paternité légitime ou illégitime, filiation légitime ou illégitime, prennent aussitôt un sens. Car, tandis que l'événement purement biologique de la formation d'une nouvelle vie, par l'union des deux cellules génératives, ne constitue en lui-même qu'un simple fait, le mot père ajoute à ce caractère un rapport à une action humaine consciente, et donc à l'ordre moral et juridique.

Paternité légitime signifie que l'homme, qui par son action consciente et voulue a *transmis* d'une manière naturelle la cellule séminale et a produit ainsi une nouvelle vie, y était autorisé dans l'ordre moral et juridique ; tandis que paternité illégitime signifie qu'il n'était pas autorisé à accomplir pareille action.

Même remarque sur les mots « mère » et « maternité », avec cette différence qu'il s'agit ici de l'*acceptation* consciente et voulue de la cellule séminale.

Peut-être préférera-t-on, pour définir la paternité et la maternité, ne pas parler de « transmission » et d'« acceptation » de la cellule séminale, choses en effet moins présentes à la conscience des partenaires, mais plutôt de l'usage de l'organisme sexuel dans l'accomplissement de l'acte conjugal. En réalité cette terminologie ne change rien.

On voit donc qu'en fait, dans le cas de fécondation artificielle, les expressions légitime, illégitime ne sont pas à leur place. La fécondation artificielle reste en dehors du domaine de la paternité, elle appartient à celui de la procréation purement biologique.

Mais on peut se demander s'il n'y aurait pas de bonnes raisons d'appliquer la distinction juridique de légitimité et d'illégitimité aussi bien à la descendance obtenue par voie artificielle qu'à la descendance normale. Non pour déclarer légitime la fécondation artificielle que les porteurs des cellules génératives ont pratiquée (nous avons assez démontré le contraire), mais pour constater que, dans l'ordre moral et juridique, ils étaient autorisés à procréer une vie nouvelle, autrement dit, qu'ils étaient unis entre eux par un mariage légitime. S'il est vrai que la *manière* artificielle de procréer ne fait pas partie des droits acquis par le mariage, il n'en va pas de même du *fruit* qui résulte de la procréation, l'enfant.

C'est pourquoi, bien qu'engendré par une fécondation artificielle, un enfant peut être admis au même état juridique qu'un enfant engendré d'une manière naturelle. La légitimité de l'enfant se base sur le droit fondamental des époux à engendrer la vie, et ce droit est le même dans les deux cas. De même, la postérité engendrée artificiellement, alors que les procréateurs ne sont pas légitimement mariés, peut être identifiée à une postérité illégitime, puisque les auteurs de la vie manquaient du droit fondamental d'engendrer.

La disposition légale, en vertu de laquelle seule la reconnaissance par le mari décide de la légitimité d'un enfant, né dans le mariage, quelle que soit la part prise en effet par le mari dans son origine biologique, entraîne des conséquences juridiques importantes pour l'état de l'enfant. Objectivement, le fait de l'origine illégitime n'en est pas supprimée pour autant et le droit canonique ne reconnaît pas une telle *fictio iuris* : l'enfant reste illégitime à ses yeux. Mais en droit civil aussi, il resterait à décider si un enfant engendré artificiellement par un tiers et que l'époux refuse de reconnaître doit être considéré comme illégitime ou légitime. Il faudra se prononcer pour l'illégitimité, puisque la condition de la *fictio iuris*, savoir la reconnaissance par le mari, n'existe pas.

Si la fécondation artificielle a été opérée au moyen du semen du

mari, mais contre sa volonté, c'est la légitimité qui s'imposera davantage, à cause du motif allégué plus haut : le droit fondamental, acquis par l'épouse dans le contrat de mariage, de procréer la vie par utilisation du semen du mari, vaut également ici, malgré la réprobation que mérite la manière dont le droit est exercé. Et pourtant on doit reconnaître qu'il y aurait en pareil cas de bons motifs pour la législation positive à refuser la légitimité à l'enfant.

Nous avons envisagé dès le début de cette étude les divers délits à rapprocher de la fécondation artificielle du point de vue du *droit pénal*. Et nous notions que juridiquement parlant, et du moins d'après le Code pénal suisse, il n'y avait pas à retenir les accusations de proxénétisme, d'adultère ou de falsification d'état civil. Ces remarques ne valaient que pour la fécondation artificielle *en mariage*, toutefois même si elle était pratiquée avec le semen d'un tiers.

Est-ce encore vrai quand la fécondation artificielle est pratiquée à l'aide d'un semen étranger contre la volonté de l'époux légitime ? Le fait juridique de l'adultère n'est pas alors vérifié, mais manifestement le droit exclusif de l'époux sur l'épouse reçoit une grave atteinte. Si le droit ne prévoyait aucune peine contre un tel acte, il faudrait obtenir un complément de la législation sur ce point.

L'emploi de la force, soit pour obtenir la matière fécondante, soit pour l'introduire dans l'organisme féminin, constituerait à tout le moins une violation grave de la liberté personnelle. Vérifierait-elle la notion pénale de violence ? C'est discutable. Mais il serait facile, à l'occasion de pareilles interventions, d'en arriver à commettre, avec violence, des actions contraires aux bonnes mœurs, qui selon la plupart des droits sont passibles de peines. En tout cas, le sens moral et le bien commun de la société humaine exigent que la femme surtout soit protégée par le droit public contre une pratique de la fécondation artificielle qui la violenterait.

Si, d'après les juristes cités au début de cette étude, la notion pénale de proxénétisme ne se vérifie pas, quand la fécondation artificielle par semen étranger est approuvée par le mari, on créerait tout de même un fait analogue à la « débauche organisée » et que la législation devrait combattre, si pour obtenir le semen, on pratiquait la provocation immorale et contre paiement de l'excitation sexuelle, surtout si l'on en faisait une profession.

Une autre question, avant tout théologique et canonique, est celle de la *consommation du mariage* par la fécondation artificielle suivie d'effet. Celle-ci peut-elle transformer le droit mutuel à l'acte conjugal en droit accompli, avec la conséquence de l'absolue indissolubilité, pour le mariage valide de deux baptisés ?

Il suffit, pour qu'un contrat soit accompli, que les clauses aient été réalisées dans leur substance ; on ne doit pas tenir compte de défauts accessoires. Mais le contrat de mariage, contrat naturel, comme nous l'avons plusieurs fois répété, dont les clauses essentielles ne dépendent que du Créateur, a pour objet essentiel le droit mutuel à l'acte conjugal conforme à la nature ; il ignore absolument tout droit ou tout devoir qui porterait sur un succédané artificiel quelconque de l'acte naturel. De cet acte naturel, nous avons dit suffisamment les éléments constitutifs. On doit donc conclure que la fécondation artificielle ne peut jamais passer pour l'accomplissement, la « consommation » du mariage : au contrat de mariage elle est totalement étrangère.

D'ailleurs, qu'elle soit suivie de conception et de naissance, cela ne change rien à la conclusion : car le contrat ne porte pas précisément sur le fruit de l'union conjugale, lequel peut survenir d'une autre manière, mais sur l'acte conjugal lui-même, seul moyen fixé par la nature d'obtenir le fruit.

On a fait valoir, pour concéder le bénéfice de la consommation du mariage à une fécondation artificielle pratiquée entre époux légitimes et suivie d'effet, la nécessité d'assurer des parents indissolublement unis à l'enfant qu'il faut éduquer. Mais on devrait tirer de cette nécessité une tout autre conséquence. Puisque l'éducation de l'enfant exige la collaboration de deux époux indissolublement unis dans la vie commune, et que par ailleurs la fécondation artificielle ne peut fonder cette indissolubilité, il s'en suit que, même chez des époux légitimement unis, la fécondation artificielle doit être considérée comme illicite devant la conscience.

On peut encore réfuter l'objection d'une autre manière. Dès avant sa consommation, le mariage légitimement contracté est indissoluble, en ce sens qui ni du dedans : la volonté des parties, ni du dehors : aucune autorité profane ne peuvent l'invalider. Seul le Pape a le pouvoir de dissoudre, en conscience et devant Dieu, moyennant certaines conditions, un mariage entre conjoints baptisés, validement conclu mais non consommé. Toutefois sur cette dispense du Pape, personne ne peut invoquer un *droit* quelconque ; elle est toujours concédée « in forma gratiae ». Reprenons maintenant l'hypothèse d'une fécondation artificielle, suivie d'effet, entre époux légitimes. La nécessité de pourvoir à l'éducation de l'enfant donnera précisément au Saint-Père une raison suffisante de ne pas accorder la grâce de la dissolution. On ne peut donc nullement affirmer que cette même nécessité d'éduquer l'enfant issu d'une fécondation artificielle exige la reconnaissance juridique de la « consommatio matrimonii ».

Autre question encore : la fécondation artificielle, du moins suivie d'effet, supprime-t-elle l'intégrité de la femme, la virginité ? On

devra distinguer. Si l'on entend cette intégrité au sens purement matériel et physiologique, de non-violation du corps dans son ensemble, et en particulier de l'intégrité du « signaculum corporale », alors il est évident qu'elle ne survivra pas, sinon à la pratique de la fécondation, du moins à la naissance.

Si, au contraire, sans tenir compte de l'intégrité corporelle, on n'exige, pour réaliser la virginité, que le fait d'avoir toujours ignoré l'excitation sexuelle liée à l'acte conjugal normal, alors il peut se faire, selon ce que nous avons dit plus haut, que la virginité soit conservée.

Si enfin l'on fait entrer dans la notion de pleine intégrité sexuelle, comme éléments essentiels, d'une part la volonté de renoncer entièrement à toute jouissance du plaisir sexuel, d'autre part l'absence réelle de toute expérience semblable, du moins sous cette forme de l'acte conjugal, on dira alors que la fécondation artificielle ne s'oppose pas, en théorie, au maintien de la virginité.

Mais on doit aussi se demander si, relativement à certaines conséquences juridiques, telles que l'admission dans des communautés religieuses qui exigent l'intégrité comme une condition indispensable, il ne serait pas opportun de considérer comme équivalente à l'acte conjugal naturel la fécondation artificielle, du moins quand elle a donné naissance à une nouvelle vie. Peut-être sera-t-il nécessaire de combler, ici encore, une lacune de la législation actuelle. A notre avis, il faudrait répondre à la question par l'affirmative, malgré la différence essentielle qui sépare l'acte conjugal de la fécondation artificielle.

CONCLUSION

Au cours de notre exposé, après avoir déterminé avec soin les concepts de fécondation naturelle et artificielle, nous avons examiné la fécondation artificielle au triple point de vue biologique, moral et juridique.

Du point de vue biologique, impossible de démontrer qu'il soit vraisemblable que la nature ait envisagé pour l'homme une fécondation artificielle quelconque. Bien au contraire, on doit admettre que la nature ne laisse à l'homme qu'une route ouverte en ce domaine : celle de l'acte conjugal naturel, qui postule le rapport corporel et l'union des sexes, avec en même temps la transmission naturelle de la matière fécondante.

Du point de vue moral, la loi naturelle et en particulier le droit naturel de libre usage accordé à l'homme sur ses organes et ses énergies, ne lui confèrent pas le droit de pratiquer une fécondation artificielle. Au contraire, en examinant de près toutes les données du problème, nous avons dû conclure que toute fécondation artificielle

était moralement illicite. La même conclusion s'est imposée du point de vue théologique, après examen des décisions de l'autorité ecclésiastique compétente et de la doctrine du mariage, conforme au texte scripturaire essentiel en la matière, au chapitre 7 de la I^re^ aux Corinthiens. Enfin nous avons discuté quelques positions de moralistes sur la question.

L'examen juridique nous a montré que le droit se trouvait ici dans un domaine partiellement inexploré. Des concepts usuels, comme ceux de père, enfant, paternité légitime et illégitime, ne peuvent s'appliquer sans adaptation, quand la fécondation artificielle est intervenue. Par contre, il y a des raisons très sérieuses d'étendre à la fécondation artificielle des conséquences juridiques propres à la fécondation naturelle. Nous avons aussi parcouru les questions les plus essentielles d'ordre pénal que pose la fécondation artificielle. Quant au problème, surtout canonique, de la consommation de mariage par fécondation artificielle, nous y avons répondu par la négative, en justifiant brièvement cette position. Enfin nous avons proposé une solution au sujet des conséquences de la fécondation artificielle sur la virginité de la femme.

Nous croyons avoir ainsi passé en revue toutes les questions importantes qui se groupent autour de la fécondation artificielle. Va-t-elle se répandre davantage et ainsi requérir l'étude approfondie de certains aspects de détails ? L'avenir nous le dira, mais c'est peu vraisemblable. Le sens commun et la conscience morale de l'humanité y sont trop contraires et l'instinct est trop puissant, qui pousse l'homme vers les chemins que la nature a tracés.

Rome. Fr. HÜRTH, S. I.

LE CONCORDAT ET L'ACCORD MISSIONNAIRE DU 7 MAI 1940 AVEC LE PORTUGAL (*)

Le 7 mai 1940, le Vatican a conclu un concordat avec le Portugal et, faisant corps avec le concordat, un accord missionnaire réglant la situation religieuse dans les colonies portugaises. On réserve la dénomination « concordat » aux conventions qui règlent, dans son ensemble, la situation politico-religieuse d'un pays, celle d'« accord » aux conventions qui portent sur des matières plus restreintes. Ces deux conventions, qui ont les mêmes effets juridiques, coïncident au Portugal avec le huitième centenaire de l'indépendance du pays et le troisième centenaire de son rétablissement. Le fait a été mis en lumière par le pape Pie XII dans une lettre encyclique du 13 juin 1940 adressée au peuple portugais, où le pape insiste sur l'obligation missionnaire du Portugal (1). Conclus par les plénipotentiaires des deux puissances le 7 mai 1940, les accords ont été ratifiés par l'assemblée nationale du Portugal, la chambre corporative, le 15 mai suivant. L'échange des instruments de ratification, par lequel les actes acquièrent valeur définitive, a eu lieu le 1er juillet suivant. Les textes ont été publiés dans les *Acta Apostolicae Sedis* du 1er juillet 1940, dans le *Diario do Governo* portugais le 10 juillet (2).

Les accords ont clôturé deux périodes de l'histoire religieuse du Portugal. La première, la plus récente, est celle que la révolution jacobine de 1910 avait inaugurée : époque de séparation hostile de l'Eglise et de l'Etat, même dans les colonies portugaises, et de spoliation. Pendant les dernières années, des mesures de réparation prises par le gouvernement avaient atténué la situation. Mais la convention clôt tout autant une période plus ancienne de l'histoire du Portugal, celle du gouvernement régalien, de l'emprise de l'Etat sur l'Eglise. Comme l'a déclaré le Cardinal Patriarche de Lisbonne, le nouveau concordat ne conserve du régime régalien que ce que les Etats modernes reconnaissent, ce que d'aucuns même protègent, la

---

(*) Depuis 1923, M. le Chanoine Van Hove a bien voulu commenter dans notre Revue les concordats conclus par le Saint-Siège avec divers Etats européens : Lettonie, Lithuanie, Italie, Prusse, Bade, Reich allemand, Autriche. A cause de la suspension de la Revue de 1940 à 1945, le Concordat et l'Accord missionnaire du 7 mai 1940 avec le Portugal, n'ont pas encore pu être analysés et interprétés ; l'article présent est consacré à ces deux importants documents, comme nous l'avons annoncé (*N.R.Th.*, 1945, p. 1197, note 1). (N. de la R.).

(1) *A.A.S.*, XXXII, 1940, p. 249 et ss. — *N.R.Th.*, 1945, p. 589.

(2) Sur toutes les questions juridiques concernant les concordats on consultera H. Wagnon, *Concordats et droit international*, Gembloux, 1935.

reconnaissance de la mission éducatrice de l'Eglise, les garanties de ses droits et de sa liberté, la concorde des deux pouvoirs. Il ne crée pas une Eglise d'Etat, il ne consacre pas les prérogatives de la Couronne, qui étaient traditionnelles au Portugal, il garantit à l'Eglise le libre exercice de son activité et l'accomplissement de sa mission, sans que l'Etat s'entremette dans sa vie interne, ni à titre de protecteur, ni à celui de puissance ennemie. Il reconnaît l'Eglise telle qu'elle est, sans lui accorder une situation privilégiée, qui puisse entraîner pour aucun citoyen portugais, quelle que soit sa religion, la moindre diminution de ses droits. Le concordat n'impose pas à l'Etat de nouvelles charges financières : celles-ci sont limitées aux pays de mission. Mais, par une mesure d'équité, il rend à l'Eglise les biens dont elle a été spoliée. Il entend régler, de commun accord et d'une manière stable, la situation juridique de l'Eglise en vue de la paix et du plus grand bien de l'Eglise et de l'Etat (3).

Aujourd'hui, plus que jamais, le bien de l'Etat exige le rayonnement de la mission religieuse, morale et civilisatrice de l'Eglise.

Ce régime a été caractérisé par une commission gouvernementale comme un régime de séparation, qui n'est en rien contraire à l'article 46 de la Constitution de 1933, proclamant la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Il est en effet, à côté d'un régime de séparation introduit unilatéralement par l'autorité de l'Etat, un régime de séparation concordataire, qui ne demande aucune révision de la Constitution (4).

Le régime introduit par le concordat s'écarte notablement de la notion communément reçue de la séparation : un régime qui soumet les associations religieuses à la législation générale de l'Etat de droit privé, sans privilèges, tout au moins s'ils ne sont pas réclamés par la nature de l'association religieuse, sans lois d'exception (5). Tel n'est certes pas le régime introduit par le concordat portugais, bien qu'il soumette la propriété ecclésiastique au régime du droit commun et en présente certains caractères. Du point de vue théorique, nous n'appellerions pas le régime portugais un régime de séparation. Mais si l'on se place au point de vue de la réalisation d'un régime par la législation d'un Etat en particulier, le terme séparation désigne des régimes très différents. On a dit : il n'y a pas de séparation, il n'y a que des séparations. Si dès lors le législateur emploie le terme séparation, comme le fait la Constitution portugaise, sans le définir, le mot indique une tendance plutôt qu'un régime bien défi-

---

(3) *Portugal e a Santa Sede. Concordata e acôrdo missionário de 7 de maio de 1940.* Edicão do Secretariado da propaganda nacional. Lisboa, 1943, p. 43.
Voir les parties principales de ce discours du Cardinal de Lisbonne dans la *Vie Intellectuelle,* 1946, p. 52.

(4) *Concordata e acôrdo missionário* cité, p. 56.

(5) Voir A. Van Hove, *La séparation de l'Eglise et de l'Etat. N.R.Th.,* 1924, p. 425-435, 449-464, 534-554.

ni et permet des applications législatives fort diverses. On conçoit donc que le gouvernement portugais n'ait pas cru devoir recourir à une révision constitutionnelle.

Le concordat proprement dit a une portée générale pour la métropole et les colonies. Les dispositions spéciales à celles-ci sont reprises et développées dans l'accord missionnaire. Celui-ci vise avant tout la situation spéciale des colonies d'Afrique. Pour les colonies d'Asie, le concordat maintient les dispositions du concordat du 21 février 1857, reprises dans celui du 23 juin 1886, modifiées par les accords du 15 avril 1928 et du 11 avril 1929 et maintenues par le présent concordat. Ces dispositions ne concernent que les colonies portugaises d'Asie. L'empire portugais comprend le Portugal continental, les îles adjacentes de la côte africaine : les Açores, Madère, les îles du Cap Vert ; les possessions portugaises d'Afrique : la Guinée portugaise, l'Angola et le Mozambique ; en Asie : aux Indes : le gouvernement de Goa avec les districts de Diu et de Daman ; en Chine : le port de Macao ; dans l'archipel indien de la Sonde une partie de l'île de Timor avec sa capitale Dili. Du point de vue ecclésiastique, quelques territoires de l'Inde britannique relèvent de la province ecclésiastique de Goa et du droit de patronage oriental du Portugal.

I. — LE CONCORDAT PROPREMENT DIT

Dans beaucoup de ses dispositions, le concordat reproduit ce qu'on a appelé le droit commun concordataire. Il se range toutefois parmi les plus favorables à l'Eglise, ceux qui ont été conclus avec les pays traditionnellement catholiques : Pologne, Lithuanie, Italie, Autriche.

1. — *Le principe fondamental,* placé en tête du concordat, est la reconnaissance de l'Eglise comme personne juridique, principe inscrit au canon 100 du Code de droit canonique, reconnaissance qui est ici explicite et formelle, alors que dans les concordats récents elle est implicite ou occasionnelle. Une représentation diplomatique réciproque entretiendra les relations amicales entre les deux pouvoirs. La liberté complète de l'exercice du pouvoir d'ordre et de juridiction est garantie et, en application, la liberté des communications entre le Saint-Siège, les autorités ecclésiastiques et le peuple fidèle, la liberté également pour les autorités ecclésiastiques d'établir toutes organisations conformes au droit canonique.

2. — Canoniquement érigées, celles-ci jouissent de *la personnalité juridique,* sur communication écrite de l'évêque du lieu ou de son représentant. Cependant l'acquisition et la disposition des biens des associations religieuses sont régies par la législation de l'État sur les acquisitions et aliénations des personnes morales perpétuelles, mais leur administration se fait librement sous le contrôle de l'autorité

ecclésiastique. Les œuvres charitables, dont ces institutions s'occupent statutairement ou par suite de libéralités qui leur sont adressées, sont régies par la loi portugaise sur les œuvres similaires, à l'intervention de l'évêque et sans que des lois d'exception puissent être portées contre elles. L'Église peut faire et imposer librement des collectes à la porte et à l'intérieur des temples et des édifices qui lui appartiennent.

3. — D'amples *mesures réparatrices des spoliations passées* sont prises. Est reconnue à l'Église la propriété de ses anciens biens, tels églises, palais épiscopaux, presbytères, séminaires, maisons d'éducation religieuse, objets du culte, s'ils sont encore en la possession de l'État et ne sont pas affectés à des services publics. Ceux qui sont la propriété de particuliers pourront être transférés à l'Église en exemption des charges fiscales, pendant les six mois qui suivront l'échange des instruments de ratification du concordat. Ceux qui sont classés comme monuments publics ou comme étant d'intérêt public demeureront la propriété de l'État, mais ils auront une affectation permanente au service de l'Église. Les objets mobiliers servant au culte, conservés dans les musées, pourront dans certaines conditions être cédés pour des cérémonies religieuses. Sans un accord préalable avec l'autorité religieuse, aucune église, aucun édifice, aucune dépendance ou objet du culte ne pourront être détournés de leur destination, sauf pour des motifs de nécessité publique. L'expropriation pour cause d'utilité publique se fera après avoir entendu l'autorité ecclésiastique, même sur le montant de l'indemnité à payer et après désaffectation de leur caractère sacré.

4. — *Des immunités fiscales* sont reconnues aux églises et aux objets qu'elles contiennent, aux séminaires et aux instituts destinés à la formation du clergé, aux avis et annonces placés à la porte des églises concernant le ministère sacré. Aucune imposition ou contribution ne pourra grever l'exercice du ministère spirituel du clergé. Les autres biens et les personnes morales ecclésiastiques ne pourront être sujets d'impositions spéciales ; les impositions de droit commun pourront donc être perçues.

5. — *Les ministres du culte,* archevêques, évêques résidentiels, leurs coadjuteurs avec droit de succession, les évêques auxiliaires, les curés, les directeurs de séminaires, les supérieurs d'associations jouissant de la personnalité civile, si ceux-ci exercent leur autorité sur une ou plusieurs provinces de l'État, devront être de nationalité portugaise. La nomination des archevêques ou évêques résidentiels et de leurs coadjuteurs avec droit de succession appartient au Souverain Pontife. Celui-ci communiquera au gouvernement le nom de la personne choisie, en vue de s'assurer s'il n'y a contre elle aucune objection d'ordre politique général. Le droit de patronage ou de semi-patronage en Orient est réservé. Celui-ci a été réglé par des accords

particuliers, dont nous reparlerons. Cette discipline sur la nomination des évêques se rencontre dans tous les concordats. On a fait remarquer qu'elle n'attribue aucun droit strict d'exclusive au gouvernement. Le consentement du gouvernement n'est exigé que pour la désignation de l'Ordinaire *Castrensis,* le chef de l'aumônerie militaire. Les administrateurs apostoliques ne tombent pas sous cette réglementation.

6. — *Des immunités personnelles* sont reconnues au clergé. La liberté du ministère ecclésiastique est protégée de la même manière que celle des autorités publiques. Les magistrats et les autres autorités publiques ne peuvent interroger les ecclésiastiques sur les faits dont ces derniers ont connaissance par leur saint ministère. Ceux-ci sont exempts des charges que le droit canonique estime incompatibles avec l'état ecclésiastique. Le service militaire se fera sous forme d'assistance religieuse aux militaires ou, en temps de guerre, de services dans les formations sanitaires, tout en causant le moins de dommage possible au ministère des âmes de la population civile de la métropole et des colonies. L'interdiction du port de l'habit ecclésiastique, portée officiellement à la connaissance de l'autorité publique, sera sanctionnée des mêmes peines que l'abus de l'uniforme des fonctionnaires publics. Il en sera de même de l'exercice abusif de la juridiction et des fonctions ecclésiastiques.

7. *L'exercice du culte privé et public* est assuré, sauf les exigences de la police et de la circulation. Dans les établissements de l'Etat et les organisations locales, dans les établissements de bienfaisance dépourvus d'une chapelle et d'un service spécial, le clergé aura accès, tout en respectant les règlements, exception faite pour les cas d'urgence. L'aumônerie militaire sera organisée, avec à sa tête un évêque, dans la métropole comme dans les colonies. Celui-ci sera nommé d'accord avec le gouvernement. Les chapelains militaires auront rang d'officier. Ceux-ci auront sur leurs troupes la juridiction de curé, et jouiront des privilèges et des exemptions prévus par le droit canon. L'Etat permettra l'accomplissement de tous leurs devoirs religieux le dimanche et les jours de fête à toutes les personnes qui sont à son service ou qui font partie de ses organismes.

8. — Spécialement importantes sont les dispositions sur l'*enseignement.* Elles concernent l'enseignement profane et religieux dans les écoles privées, comme l'enseignement religieux dans les écoles publiques. Les associations et organisations de l'Eglise pourront établir et maintenir des écoles privées, parallèles à celles de l'Etat, qui pourront être subsidiées par l'Etat et mises sur le même pied que les écoles publiques. Elles seront soumises au contrôle de l'Etat, conformément à la législation générale de l'Etat. Mais l'enseignement religieux, dans ces écoles comme dans tous autres cours privés, sera indépendant de l'Etat et confié aux personnes que l'Eglise en char-

gera. La fondation de séminaires, d'établissements de formation ecclésiastique ou d'écoles de haute culture ecclésiastique est libre et l'Etat ne peut contrôler leur organisation interne. Devront toutefois être communiqués à l'Etat les manuels en usage qui ne sont pas matière philosophique ou théologique. On tiendra compte, dans l'enseignement des disciplines spéciales, par exemple de l'histoire, des légitimes sentiments patriotiques du peuple portugais. Dans les écoles de l'Etat, l'enseignement s'inspirera des principes de la doctrine et de la morale chrétienne, traditionnelle dans le pays. Conséquemment l'enseignement de la religion sera obligatoire dans les écoles élémentaires, complémentaires et moyennes. Toutefois les parents pourront demander pour leurs enfants dispense de cet enseignement. Dans les asiles, orphelinats, établissements officiels d'éducation, de correction ou de réforme, l'enseignement de la religion catholique, aux frais de l'Etat, sera assuré comme aussi la pratique de ses commandements. Les textes servant à l'enseignement religieux devront être approuvés par l'autorité ecclésiastique, les professeurs seront désignés d'accord avec celle-ci et en aucun cas cet enseignement ne pourra être donné par des personnes que celle-ci n'a pas approuvées.

9. — *En matière de mariage,* l'Etat portugais reconnaît les effets civils aux mariages célébrés en conformité avec le droit canonique, à condition que l'acte de mariage soit transcrit dans les bureaux de l'état civil. Les publications anténuptiales doivent se faire et dans les églises paroissiales et dans les bureaux de l'état civil. Ces proclamations cependant ne devront pas avoir lieu en cas de mariage *in articulo mortis,* ou d'imminence d'accouchement, en cas d'autorisation expresse donnée par l'Ordinaire pour un grave motif d'ordre moral. Des sanctions sont prévues contre les curés qui ne transmettraient pas, sans grave motif, l'acte de mariage, contre l'officier de l'état civil qui n'en ferait pas la transcription et n'en donnerait pas avis au curé. La transcription pourra être faite même après le décès des conjoints.

La loi portugaise du 5 juillet 1940 (6) a appliqué et interprété ces dispositions, sans rencontrer d'opposition de la part du Saint-Siège (7). Elle prévoit deux formes de mariage : devant le fonctionnaire de l'état civil, conformément à la loi civile, devant les ministres de l'Eglise catholique, en harmonie avec la loi canonique (art. 1). Le mariage canonique (nous entendons : produisant des effets civils)

(6) Décret-loi n. 36.615. *Concordata e acôrdo missionário* cité, p. 99 et ss. — L'art. 25 porte que les dispositions de la loi civile relatives à la séparation de corps et de biens sont applicables aux mariages catholiques, quand ils sont transcrits.

(7) Voir l'Instruction de la Congrégation *de disciplina Sacramentorum pro exsequendis articulis XXII-XXV concordati cum Lusitania,* 21 septembre 1940, *A.A.S.,* XXXIII, 1941, p. 29 et ss. ou *Periodica de re morali canonica liturgica,* XXX, 1941, p. 104, avec les annotations de Ph. Aguirre.

ne pourra être célébré sans un certificat émané de l'officier de l'état civil attestant que devant la loi civile le mariage peut se faire. C'est la raison d'être des proclamations anténuptiales dans les bureaux de l'état civil (art. 6). L'acte de mariage devra être transcrit par l'officier de l'état civil, excepté au cas d'existence d'empêchements de mariage emportant, dans le droit portugais, nullité absolue du mariage (art. 12). En d'autres termes, le mariage canonique ne pourra produire ses effets civils, s'il est nul au point de vue de la loi portugaise. La loi prévoit cependant une exception. Les proclamations anténuptiales ne sont pas exigées en cas de mariage *in articulo mortis*, au cas d'imminence d'accouchement ou d'autorisation par l'Ordinaire pour de graves motifs d'ordre moral. Dans cette hypothèse, les mariages pourront être transcrits, sauf en deux cas : celui d'existence d'un mariage civil antérieur non dissous et celui d'un jugement d'interdiction pour démence passé en force de chose jugée (art. 17) ([8]).

Par le seul fait de la célébration d'un mariage religieux, les conjoints s'interdisent de demander le divorce civil et les tribunaux civils ne pourront l'accorder.

Les causes de nullité des mariages catholiques, même s'ils n'ont pas été transcrits, et la dispense dans les mariages *rata et non consummata* sont réservées aux tribunaux ecclésiastiques. Le Suprême Tribunal de la Signature Apostolique contrôlera les sentences définitives ; il les transmettra par voie diplomatique au tribunal d'appel de l'État, qui les rendra exécutoires et ordonnera leur insertion dans les registres de l'état civil.

Les décisions finales du concordat concernant les missions sont reprises et développées dans l'accord missionnaire.

Si des doutes s'élèvent sur l'interprétation des clauses concordataires, le Saint-Siège et le gouvernement portugais s'efforceront de trouver de commun accord une solution amicale.

II. — L'ACCORD MISSIONNAIRE

Le principe de la séparation de l'Église et de l'État avait été étendu en 1913 aux colonies portugaises. Il avait amené la sécularisation des missions devenues œuvres non plus de religion mais de civilisation, les missionnaires étaient des fonctionnaires de l'État. Les accords internationaux sur la liberté des missions en Afrique avaient profité surtout aux missions protestantes et anglaises. Une réaction ne tarda pas à se produire. Elle fut codifiée dans un statut organique des

(8) Le concordat italien est plus large pour accorder les effets civils au mariage canonique. Voir la doctrine et les controverses dans A. J. Jemolo, *Il matrimonio (Trattato di diritto civile italiano redatto sotto la direzione di Ph. Vassali*, vol. III, t. 1), Torino, 1937, p. 196-252.

missions ecclésiastiques en Afrique, du 13 octobre 1926 (9). Ce statut a été repris et complété par l'Accord missionnaire du 7 mai 1940. Il déroge à plusieurs dispositions portées pendant la mauvaise période de la séparation. Il insiste sur le rôle que le Portugal doit jouer dans les missions d'Afrique, qu'il a spécialement en vue, il réserve d'ailleurs le patronage d'Orient. Aux légitimes préoccupations patriotiques il joint un prosélytisme religieux et civilisateur.

1. — *L'organisation hiérarchique* comprend des diocèses et des circonscriptions missionnaires autonomes : des vicariats apostoliques et des préfectures apostoliques. Les diocèses sont administrés par l'évêque, avec l'aide du clergé séculier et régulier. Les circonscriptions missionnaires seront confiées à des congrégations missionnaires reconnues par le gouvernement, sans exclure, si le gouvernement y consent, des missionnaires appartenant à d'autres corporations ou au clergé séculier. Des missionnaires étrangers au Portugal pourront être appelés, d'accord avec le Saint-Siège et le gouvernement, à défaut d'un clergé portugais suffisant, à la condition qu'ils déclarent se soumettre aux lois et tribunaux portugais. Les évêques et les vicaires et préfets apostoliques seront tous de nationalité portugaise. A eux sont soumis tous les missionnaires catholiques séculiers et réguliers, pour tout ce qui regarde l'activité missionnaire. Les diocèses et les circonscriptions missionnaires seront représentés dans la métropole par leur prélat ou son délégué, les corporations missionnaires par leur supérieur ou son délégué. Tous seront de nationalité portugaise. Les corporations reconnues établiront, au Portugal continental ou dans les îles adjacentes, des maisons de formation et de repos. Celles-ci ne formeront avec leur corporation qu'un institut unique.

2. — *Les circonscriptions territoriales* arrêtées par le concordat peuvent être modifiées et multipliées par le Saint-Siège, d'accord avec le gouvernement. Autant que possible, elles coïncideront avec les divisions administratives et toujours avec les bornes de l'État portugais.

La constitution *Sollemnibus conventionibus* du 4 septembre 1940 (10) a érigé deux provinces ecclésiastiques : celle d'Angola, avec le siège métropolitain de Luanda et les sièges suffragants de Nova Lisboa et de Silva Pôrto ; celle du Mozambique avec le siège métropolitain de Lourenço Marques et les sièges suffragants de Beira et de Nampula. Le diocèse de São Tome in Insula, établi dans l'île du

(9) Voir Th. Grentrup, *Ius missionarium*, t. I, Steyl, 1925, p. 194-225, spécialement pour les missions d'Afrique et Timor, p. 215-225. — S. Leite, *Le statut légal des missionnaires dans les colonies portugaises, Revue de l'histoire des missions*, VIII, 1931, p. 197-205. — Ch. M. de Witte, *L'action missionnaire du Portugal, Bulletin des missions*, XIX, 1945, p. 121-138.

(10) *A.A.S.*, XXXII, 1941, p. 14 et ss. *Periodica de re morali canonica liturgica*, XXX, 1941, p. 90-102.

même nom du golfe de Guinée, dépendant jusqu'ici du siège patriarcal de Lisbonne, est rattaché à la province ecclésiastique d'Angola. La Guinée portugaise, dépendant jusqu'ici du diocèse de Santiago du Cap Vert, est érigée en mission indépendante. Enfin, la partie portugaise de l'île Timor, dans la Sonde, qui relevait jusqu'ici de Macao, est érigée en diocèse suffragant de Goa. Son siège est à Dili.

3. — *La nomination* d'un archevêque ou évêque résidentiel ou d'un coadjuteur avec droit de succession sera faite par le pape, qui consultera le gouvernement, afin de s'assurer si contre la personne de l'élu il n'y a pas d'objection de caractère politique général. Il n'est pas fait mention des préfets et des vicaires apostoliques. Nous avons signalé une discipline identique dans le concordat. En cas d'érection de nouvelles directions missionnaires (11), les directeurs, s'ils ne sont pas de nationalité portugaise, seront désignés après consultation du gouvernement.

4. — *Des avantages d'ordre matériel* considérables sont faits aux missions : la personnification civile attribuée aux circonscriptions territoriales, aux instituts religieux de la colonie, aux instituts missionnaires de la métropole et des îles adjacentes ; — les subsides aux congrégations missionnaires ; — l'attribution de terrains disponibles en faveur des missions ; — les exemptions d'impôts et de charges grevant les propriétés et les actes de transmission, des droits de douane pour les objets du culte ; — le traitement et la pension des évêques à titre de chefs de missions, des vicaires et préfets apostoliques ; — la pension des anciens missionnaires ; — les frais de voyage entre la métropole et la colonie.

5. — *A l'activité missionnaire* pleine liberté est accordée dans le domaine qui lui est propre, spécialement en vue de la fondation d'écoles pour indigènes et européens, de séminaires, de catéchuménats, d'ambulances et d'hôpitaux. D'accord avec l'autorité religieuse locale, les missionnaires portugais peuvent étendre leur action religieuse et scolaire aux Portugais résidant hors du territoire de la colonie. Toutefois dans les écoles indigènes l'enseignement du Portugais est imposé, mais celui de la religion catholique se fera dans la langue indigène. Le personnel missionnaire et ses auxiliaires ne sont pas soumis aux règles et aux formalités imposées aux fonctionnaires du gouvernement. Annuellement les corporations missionnaires feront rapport au gouvernement sur le mouvement missionnaire et l'activité extérieure de la mission. Le Saint-Siège usera de son autorité pour intensifier l'évangélisation des indigènes et l'apostolat missionnaire. On maintient en vigueur l'organisation paroissiale du diocèse du Cap Vert (Santiago de Cabo Verde).

---

(11) Le terme direction missionnaire est emprunté au décret de l'Etat portugais du 26 août 1822. Le directeur désigne le chef suprême d'une mission avec pouvoir d'établir, de transférer et de déposer les missionnaires.

III. — LES ACCORDS DU 3 MAI 1928 ET DU 11 AVRIL 1929 CONCERNANT LES INDES ORIENTALES

Le concordat du 7 mai 1940 réserve les dispositions du concordat du 21 février 1857, pour autant qu'il a été repris dans celui du 23 juin 1886 ; celui-ci à son tour a été modifié par les accords de 1928 et 1929 ([12]). Ils règlent deux questions : celle des diocèses du droit de patronage du Portugal en Orient et celle de la double juridiction existant dans certains territoires de l'Asie. Nous devons nous borner à exposer la situation telle qu'elle résulte des accords que nous venons de signaler ([13]). Des raisons historiques expliquent comment le Portugal a conservé des droits en matière ecclésiastique sur des territoires qui du moins ne lui appartiennent plus.

1. — On distingue actuellement les diocèses *de plein patronage et de semi-patronage*. Ceux de plein patronage sont l'archidiocèse de Goa, possession portugaise, les diocèses suffragants de Cochin et de Sâo Tome di Meliapôr, possessions britanniques, et de Macao, posssession portugaise en Chine. Le président de la République portugaise conserve un droit, fort réduit, dans la nomination des titulaires de ces évêchés. Le délégué apostolique, respectivement aux Indes et en Chine, consultera les évêques de la province. Le pape communiquera au président le nom du candidat, qui doit être de nationalité portugaise, qu'il juge le plus capable de remplir les fonctions de l'épiscopat, par l'intermédiaire du nonce apostolique de Lisbonne ou de la légation du Portugal auprès du Vatican. Si le président n'a pas à proposer d'objections d'ordre politique, il présentera officiellement le candidat au Saint-Siège. La publication officielle du nom de l'élu se fera au même moment par le pape et le président de la République. Avec des formalités un peu différentes, c'est l'application du droit commun concordataire. Le semi-patronage s'applique à des territoires britanniques : à l'archidiocèse de Bombay, dont le titulaire sera alternativement sujet portugais et britannique, aux diocèses de Mangalore, Quilon et Trichinopolis. Le pape communiquera le nom de l'élu au président de la République, lequel présentera officiellement le même candidat au pape dans l'espace d'un mois. La publication du nom de l'élu se fera en même temps par les deux autorités. Comme il s'agit de territoires non portugais, il n'y a pas lieu

(12) Le concordat de 1857 n'a été retenu qu'en ce qui concerne Macao. Voir A. Mercati, *Raccoltà di concordati*, Roma, 1919, p. 844 et ss. ; le concordat de 1886 est publié, *ibidem*, p. 1029 et ss.

Les accords de 1928 et 1929 sont publiés dans les *A.A.S.*, XX, 1928, p. 129-134 et XXI, 1929, p. 337-341. *N.R.Th.*, 1928, p. 519-525 (article de E. Hocedez, S. I.).

(13) Voir un exposé de l'histoire très compliquée et parfois controversée du droit de patronage du Portugal en Orient, dans Th. Grentrup, ***Ius missionarium***, t. I, p. 194-225.

à des objections d'ordre politique de la part du gouvernement portugais.

2. — *La double juridiction,* avant les accords de 1928 et de 1929, se présentait de deux manières. D'abord certaines chrétientés dépendaient d'un évêque diocésain étranger au territoire, ensuite les Portugais, sujets d'un diocèse de droit de patronage, et dans certaines conditions changeant de domicile, restaient soumis à leur évêque d'origine. Les accords de 1928 et de 1929 ont mis fin à cette situation anormale par une nouvelle délimitation de l'archevêché de Goa, spécialement du diocèse de São Tome de Meliapôr : on a établi la continuité des territoires (1928 et 1929). Il a été convenu, d'une manière générale, qu'en dehors du territoire de leur propre diocèse, les fidèles dépendront de l'Ordinaire local, aux termes du droit canonique (1928). Ce sera donc le domicile, non plus l'origine, qui déterminera la soumission à l'Ordinaire. Mais la nouvelle circonscription des diocèses n'affectera que la juridiction épiscopale, nullement la propriété des biens, des trésors artistiques et des écoles portugaises, qui demeureront la propriété de leurs anciens maîtres. Le clergé des paroisses portugaises continuera à être choisi parmi les Portugais. On veut maintenir le caractère portugais aux îlots portugais disséminés dans les Indes britanniques et en même temps assurer qu'ils seront desservis.

A. Van Hove.

LE VII[e] CENTENAIRE DE LA FETE-DIEU A LIEGE

(16-30 juin 1946)

En cette année 1946, si la guerre n'avait pas bouleversé le monde, la Belgique aurait célébré, dans un Congrès Eucharistique International, le septième centenaire de l'institution de la fête du Saint-Sacrement. On sait en effet qu'en 1246, Robert de Torote, évêque de Liége, ordonna la première célébration de cette fête. L'idée en avait été inspirée par Dieu même à sainte Julienne, la prieure de la léproserie de Cornillon (1191-1258), qui fut très efficacement secondée, dans la réalisation de cette mission, par son amie sainte Eve, recluse à Saint-Martin à Liége, et par un chanoine de cette collégiale, Jean de Lausanne.

En 1252, le cardinal Hugues de Saint-Cher, pour sa légation de Germanie, puis le 11 août 1264, par la bulle *Transiturus,* Urbain IV, pour l'Eglise universelle, décrétèrent à leur tour l'établissement de la nouvelle solennité (1).

L'Eglise de Liége, depuis au moins deux siècles, célèbre solennellement les centenaires du mandement de Robert de Torote (2). Encore toute meurtrie par les événements de la guerre, malgré les difficultés matérielles que l'on devine aisément, elle est restée fidèle en 1946 à cette tradition et vient de connaître, du 16 au 30 juin derniers, des jours de grande ferveur religieuse. Nous voudrions essayer d'en donner ici quelque idée.

La préparation des fêtes.

Dès septembre 1944, dans les 46 doyennés du diocèse, commença la préparation lointaine qui devait s'intensifier et se préciser encore à partir de septembre 1945. A un travail d'exposition doctrinale com-

---

(1) On trouvera le texte, traduit en français, des trois documents dont il vient d'être question, dans F. Baix et C. Lambot, O.S.B., *La dévotion à l'Eucharistie et le VII[e] centenaire de la Fête-Dieu,* Gembloux-Namur, 1946, p. 125-136.

(2) Cfr Mgr E. Leroux, *Les centenaires de la Fête-Dieu à Liége,* dans la *Revue ecclésiastique de Liége,* 1939, p. 217-229. C'est à Fosses, dans l'actuel diocèse de Namur que mourut, en octobre 1246, Robert de Torote, après avoir fait célébrer devant lui la nouvelle fête. C'est dans le Namurois que sainte Julienne, chassée de Cornillon par des intrus, trouva refuge. Elle mourut à Fosses, le 5 avril 1258. Pour ces motifs, le diocèse de Namur a célébré lui aussi le VII[e] centenaire de la Fête-Dieu par une année eucharistique, par des cérémonies religieuses et un cortège historique qui viennent d'avoir lieu à Fosses le 14 juillet.

plète du mystère eucharistique se joignit le souci d'une meilleure mise en valeur des principaux actes de cette dévotion : messe, communion, visites au Saint-Sacrement. La *Fédération diocésaine des groupements d'enfants* (secrétariat, 1, rue Forgeur) s'appliqua à provoquer dans les maisons d'éducation un vif intérêt pour le jubilé : intérêt qui se traduisit, entre autres, par la constitution d'un splendide trésor enfantin de prières et d'actes de générosité. Près de six millions de petits sacrifices furent offerts pour le succès des fêtes jubilaires !

La préparation spirituelle s'intensifia dès le début de 1946 par les prières prescrites par Mgr Kerkhofs, évêque de Liége, à toutes les messes publiques et aux saluts du Saint-Sacrement.

L'organisation matérielle des fêtes fut grandement facilitée par le concours unanime et généreusement dévoué de tous ceux à qui l'on s'adressait. Or, ils devaient être nombreux pour des manifestations de cette envergure ! A elle seule, la procession nautique demandait l'intervention des services du port, des Ponts et Chaussées, de l'Office de Navigation, du Remorquage. L'association des Bateliers, les Cadets de la Marine, les Sociétés de sport nautique et de natation furent invités à donner leur concours et répondirent avec empressement. Les autorités provinciales et communales, étrangères cependant aux préoccupations religieuses, facilitèrent de diverses manières l'organisation des fêtes et y contribuèrent même pécuniairement par le crédit consacré aux frais d'ornementation de la ville ([3]).

L'*Action catholique des hommes* donna en ces circonstances une preuve de sa vitalité et du dévouement de ses membres. Un des objectifs de ceux qui organisèrent les fêtes était précisément d'intéresser activement les laïcs aux choses d'Eglise en les faisant participer à la préparation de manifestations foncièrement religieuses. Ils y ont parfaitement réussi. L'organisation des grands cortèges eût été chose irréalisable sans la collaboration aussi désintéressée qu'intelligente de ces nombreux aides laïcs. Il faut en dire tout autant de la participation des divers collèges, écoles et pensionnats de la ville et du diocèse à qui fut confiée la constitution des 22 groupes costumés des pro-

(3) Amour de la cité et piété eucharistique s'unissaient jadis étroitement dans la conscience des magistrats liégeois. Un document de 1637 leur prescrivait de renouveler chaque année, à l'issue de la procession du Saint-Sacrement, le serment suivant : « Nous promettons et jurons en présence de Dieu et du Sacré-Sacrement de l'autel, tant pour nous en particulier que pour et au nom de la génération de nos métiers, et conséquemment de la Cité, de persévérer à toujours vivre et mourir en la foi et religion catholique, apostolique et romaine et de conserver, maintenir et observer inviolablement nos droits, privilèges, franchises et libertés et particulièrement notre neutralité en regard de tous états, princes et potentats et de demeurer ainsi bons, vrais et francs liégeois » (extrait de la *Gazette de Liége*, 16 juin 1946).

cessions. En prenant à leur charge cette partie des frais (600.000 frs), ils allégèrent singulièrement le budget du Comité des Fêtes.

Parmi les détails concrets des préparatifs, nous n'en relèverons que deux. Une installation radiophonique comportant 260 haut-parleurs, reliés par 16 kms de fil, dont le bon fonctionnement était confié au contrôle de quatre ingénieurs et de vingt-cinq ouvriers techniciens de la Radio-Bell, permit, dans divers quartiers de la ville, de s'associer à tout moment aux cérémonies religieuses. Il fallut aussi se prémunir contre les pertes éventuelles. Tous les risques possibles survenant des fêtes étaient couverts par une assurance représentant un capital de cent deux millions de frs. Ceux qui ont vu les richesses artistiques des châsses transportées ne s'étonneront pas de ce chiffre. Une modique cotisation permettait à tous les participants de bénéficier de cette assurance. Empressons-nous de dire que l'on n'eut aucun accident à déplorer, même dans la procession nautique, où ils étaient le plus à craindre.

Progressivement s'établissait ainsi partout, en ville et dans le diocèse, le climat de franche sympathie, de collaboration dévouée, dans lequel les fêtes allaient se dérouler et grâce auquel le succès dépassa les prévisions les plus optimistes.

Le centre des fêtes jubilaires.

Le centre des fêtes jubilaires fut, comme il se devait, l'église Saint-Martin, basilique du Saint-Sacrement (4). Du sommet de la colline de Publémont, elle domine toute la ville de sa masse puissante, qu'illuminaient la nuit des batteries de phares. Pour la circonstance, on avait replacé les anciens vitraux, mis à l'abri durant tout le temps de guerre, et les généreuses contributions des femmes catholiques (bijoux, pièces d'or et dons en espèces) avaient permis de redorer les gradins de l'autel et le tabernacle monumental.

C'est là que le 16 juin, à 11 heures 1/2, après la Messe solennelle, le jubilé fut inauguré : Mgr Simenon, vicaire général, donna lecture du rescrit de la S. Pénitencerie accordant une indulgence plénière à gagner chaque jour, du 16 au 30, moyennant réception des sacrements, visite de la Basilique et récitation de six Pater, Ave et Gloria. Ensuite, Mgr Kerkhofs, évêque de Liége, rappela comment les origines de la Fête-Dieu étaient étroitement liées à cette basilique et indiqua les fruits qu'il attendait de la quinzaine eucharistique.

Pendant ce temps, 50.000 enfants participaient dans la ville à 31 messes solennelles ; la principale, qui groupait 10.000 assistants, avait

(4) Le bref pontifical du 9 mai 1886, qui a élevé Saint-Martin au rang de basilique, indique les divers titres de cette église à recevoir cette appellation.

lieu en plein air dans la cour de l'ancien palais des Princes-Evêques, actuellement Palais de Justice ; la cathédrale et les autres églises réunissaient, chacune de leur côté, des groupes très nombreux. Dès l'après-midi, ces milliers d'enfants affluèrent de tous les coins de la ville vers la basilique, incapable, malgré ses vastes dimensions, d'accueillir tous ces premiers pèlerins du Jubilé.

Chaque jour de la quinzaine, les divers doyennés du diocèse, à tour de rôle, envoyaient à Saint-Martin, des groupes de pèlerins, qui y assistaient soit à la messe, soit au salut. Chaque matin des prêtres, mêlés à la foule, célébraient aux autels latéraux de la basilique, tandis qu'au long de la journée des confesseurs, venus des paroisses et des couvents, se tenaient à la disposition des nombreux pénitents.

C'est à Saint-Martin encore que, le 18 juin, les femmes catholiques de Belgique, célébrant le 25[e] anniversaire de leur association, assistèrent à la messe pontificale de Mgr Kerkhofs. C'est là, qu'après la veillée de la nuit de la Fête-Dieu, les Dominicains chantèrent les Matines et les Laudes, que composa, il y a sept siècles, leur saint confrère Thomas d'Aquin. Suivit la grand'messe en rite dominicain ; la foule y était si dense que, ne pouvant s'avancer pour la communion, elle dut attendre sur place les prêtres qui la lui apportèrent.

Dans la matinée de ce même jour, l'évêque de Liége, entouré de son chapitre cathédral et de ses séminaristes, célébra pontificalement. Au cours de cette messe, Mgr Chevrot, curé de Saint François-Xavier à Paris, commença les prédications eucharistiques qu'il devait poursuivre chaque jour de l'octave de la Fête-Dieu. Pendant huit jours, autour de la chaire de Saint-Martin se pressa une foule nombreuse conquise dès le début par la parole simple et prenante de l'orateur et par la clarté de son exposé vraiment pastoral. Il avait choisi comme thème les divers aspects du grand mystère de la foi et son éloquence persuasive traduisait à merveille les invitations pressantes du Christ eucharistique à ses fidèles.

Aux vêpres solennelles de la Fête-Dieu, les Liégeois purent entendre à Saint-Martin Mgr Le Couédec, évêque de Troyes : un compatriote, à sept siècles de distance, de ce Jacques Pantaléon, fils de savetier, devenu plus tard archidiacre de Liége, puis pape sous le nom d'Urbain IV (5). Il était tout indiqué que, par la voix de son pasteur, le diocèse de Troyes vînt s'associer aux fêtes liégeoises en cette basilique Saint-Martin, où l'on admire une grande statue de l'ancien pontife champenois.

Le dimanche 23 juin à 8 heures, Saint-Martin groupait tous ses anciens fils devenus prêtres en une touchante cérémonie de reconnaissan-

(5) Le diocèse de Troyes a fait, lui aussi, de cette année 1946 une année eucharistique.

ce. A 10 heures, le même jour, une messe en rite oriental aidait les foules liégeoises à comprendre l'universalité du sacrifice eucharistique.

Le 30, dernier jour de la quinzaine, ce furent les pèlerins du Limbourg hollandais qui vinrent s'y presser autour du cardinal De Jong, archevêque d'Utrecht, des évêques de Ruremonde et de Bois-le-Duc. Après la grand'messe célébrée par Mgr Féron, vicaire général de Ruremonde, celui-ci remit, au nom de son évêque et de la paroisse Saint-Servais de Maestricht, à l'évêque de Liége représenté par Mgr Simenon, une relique considérable de saint Servais, le premier évêque commun de nos régions mosanes.

Tout le long de cette quinzaine eucharistique, les pèlerins de Saint-Martin s'arrêtèrent très nombreux devant l'autel de la sainte Vierge, l'ancienne Notre-Dame de Saint-Séverin, invoquée sous le nom très parlant de *Mère de Tous*. On priait avec ferveur devant cet autel, sans cesse chargé de fleurs nouvelles. On priait d'ailleurs partout à Saint-Martin. Trois saintes : Julienne, Ève, Isabelle de Huy avaient si bien compris, là-bas, les desseins de la Très Sainte Trinité sur l'exaltation du Corps du Christ dans l'Eucharistie. Leur souvenir et plus encore la grâce de leur intercession inspiraient à la prière des foules une ferveur et un recueillement manifestes.

La Messe des Travailleurs.

Le lundi soir, 17 juin, eut lieu, au stade Saint-Martin, l'hommage des travailleurs et travailleuses à l'Eucharistie : jeunes ouvriers et ouvrières, jeunes ménages chrétiens, auxquels se joignirent de nombreux fidèles : au total, sans doute, une vingtaine de milliers de personnes.

A 19 h. 30, débuta un jeu scénique, divisé en plusieurs parties. D'abord, *Li fièsse dè Sacramint*. Sous forme de cramignon liégeois, c'était la reconstitution d'une scène du XIV^e^ siècle, dans laquelle un enfant du peuple et le sacristain de Saint-Martin, en un wallon savoureux, expliquaient le vrai sens de la nouvelle fête. On jugera par l'extrait suivant de l'élévation de sentiments et de la richesse de doctrine très heureusement exposés dans la langue du peuple :

Tant qu'l'èwe di Moûse stindant si blanc mantè d'ârdgint
Pass'ret chal d'zos l'pont d'z'Atches, Lidge fiestret l'Sacramint
Come l'ont fièsti nos péres et come nos l'fiest'rans d'min.
Fåret, tèqu'fèye, dir'mess', èl neur cåv' d'ine prihon,
Ou so l'grini, ou d'vins les bwès ; mins nos pryièsses
Ni låk'ront mâie d'lèver vè l'Cir l'Hosteye bènèye
Qui r'pah' dispoye tant d'sièkes, l'åme des omes affameye ;
Et tant qu'årèt so l'tére, ćdes omes, come mi, come vos,
Pauv' pitits bokets d'ome, pleins d'bone fwè... èt d'fèblesse
L'Signeur tinret parole et l'zi pårtih'ret s'cwér
Et s' song po rafwèrci leu fwè et leus espwèrs.

I l'a dit. Qui poreut n'n'è doter ? A djèrin d'jou,
C'est Lu qu'fret raviker les cis qu'sâront r'pahou
Dè Sacramint
Qu'nos fiestans d'min.
N'oyiz nin sogne, Tigneû, intrez el porcéchon
Qui mône âx cir, eune après l'aute tot' nos générâchons (6).

A cette introduction, très applaudie, succédait un chœur parlé des travailleurs et travailleuses, bâtisseurs d'une cité nouvelle dans la liberté et la fierté des jeunes familles chrétiennes. Enfin, c'était la construction de la Cité de Dieu à l'ombre de la croix ; elle trouva son expression définitive dans la collaboration de tous les corps de métier à l'érection de l'Autel du travail. L'un après l'autre, on les vit apporter les fruits de leur labeur à l'endroit où le sacrifice du Christ allait consommer l'union de toutes leurs vies laborieuses. D'abord, les bancs de menuisiers forment la base, sur laquelle la table de l'autel représentait les machines, les métiers, les bureaux d'employés. Un jeune prêtre, entouré de ses père et mère ouvriers, apporte alors la pierre sacrée. Puis les jeunes couturières « couvrent la table du sacrifice, de lin blanc, de dentelles » et le meneur du chœur de souhaiter :

Puissent les âmes des ouvrières
être aussi blanches et fraîches,
aussi charmantes,
que les nappes immaculées
étendues sur l'autel.

On fait grande ovation aux mineurs en costume de travail, qui amènent à l'autel la lumière de leurs petites lampes. Ils sont suivis par les lamineurs brandissant leurs torches, qui vont se grouper avec eux autour de l'autel. Puis voici les pères de famille « portant dans leurs mains calleuses des morceaux de pain » ; un orfèvre les suit « portant le calice qu'il a ciselé avec amour et dans lequel le Sang du Sauveur va se répandre ». Puis les mères offrent le vin, les petits

(6) Tant que l'eau de Meuse, étendant son blanc manteau d'argent,
Passera ici sous le Pont des Arches, Liége fêtera le Sacrement
Comme l'ont fêté nos pères, et comme nous le fêterons demain.
Il faudra parfois dire la messe dans la cave noire d'une prison,
Dans un grenier, ou dans les bois, mais nos prêtres
Ne manqueront jamais de lever vers le ciel l'Hostie bénie,
Qui nourrit depuis tant de siècles l'âme des hommes affamée ;
Et tant qu'il y aura, sur terre, des hommes comme moi, comme vous,
Pauvres petits morceaux d'hommes, pleins de bonne foi... et de faiblesse,
Le Seigneur tiendra parole ; il leur partagera son Corps
Et son Sang pour renforcer leur foi et leurs espoirs.
Il l'a dit. Qui donc en pourrait douter ? Au dernier jour
C'est lui qui fera revivre ceux qui se seront nourris
Du Sacrement
Que nous fêtons demain.
N'ayez pas peur, Tigneu, entrez dans la procession
Qui mène aux cieux, l'une après l'autre, toutes nos générations !

enfants la burette d'eau pure, les travailleurs du livre le missel. Un nouveau groupe de couturières et de brodeuses s'avance, avec les ornements sacrés ; dans des vases en cristal, les marchandes de fleurs liégeoises décorent l'autel avec élégance. Prisonniers, résistants et soldats apportent le drapeau liégeois, celui de la Belgique et le fanion de la chrétienté. Un groupe de mutilés, de victimes du travail et de la guerre, entoure un de ses membres tenant avec dévotion dans ses mains le crucifix d'autel... Pendant ce temps, des tapissiers construisent le trône du pontife. Tout est prêt.

C'est le moment où la statue de la Vierge, acclamée par la foule, est apportée sur l'estrade à la gauche de l'autel. Le sacrifice peut commencer. Discrètement, pendant le travail de ces ouvriers, des prêtres sacristains ont rangé soigneusement les 45 ciboires contenant 8.000 hosties qui, dans quelques moments, vont fournir à cette foule, si sincèrement avide d'un christianisme loyal et conquérant, le pain de la vraie vie. Ceux qui ont assisté à la messe des travailleurs, ce soir-là, au stade Saint-Martin, ont mieux compris comment le sacrifice eucharistique pourrait être mêlé à la vie quotidienne de la masse la plus nombreuse de l'humanité.

Il était environ 10 heures du soir, lorsque commença la distribution de la communion. Par faculté spéciale reçue de Rome, l'on n'était astreint au jeûne de nourriture solide que depuis six heures du soir ; il fallait s'être abstenu de boisson depuis une heure avant la cérémonie. Parmi les tout premiers qui communièrent aux degrés mêmes de l'autel, deux de ces ouvriers mineurs en habit de travail dont nous avons parlé tantôt. Les 45 prêtres, accompagnés chacun d'un séminariste et d'un jociste, s'avançaient à travers la plaine dans diverses directions. Les fidèles s'agenouillaient à même le sol dans un recueillement frappant. A distance, on demandait par micro que, si des communiants avaient été oubliés, ils veuillent bien lever la main, et l'on désignait de la même manière les endroits où on réclamait le prêtre porteur de l'hostie.

Ce fut bien aussi une messe des travailleurs, celle que l'on célébra pour la Fête-Dieu dans un charbonnage. A 830 mètres sous terre, au siège de l'Aumônier, dans la mine peut-être la plus ancienne de Liége, celle qui est la plus proche de la basilique du Saint-Sacrement, directeurs et ouvriers de charbonnage s'unirent au Saint-Sacrifice célébré par M. l'abbé Boland, un prêtre apôtre des ouvriers, qui se fait pour cela un des leurs. Sur l'autel formé d'étançons et de fascines, où trônait la Vierge des Pauvres, la messe fut offerte pour toutes les victimes du travail.

Les cortèges eucharistiques.

Bien que les processions du Saint-Sacrement n'aient pas constitué, à l'origine, une partie essentielle de la célébration de la Fête-Dieu,

il est certain cependant que l'institution de cette fête a contribué pour beaucoup au développement de ces grandes pompes eucharistiques (7).

Les magnifiques cortèges nautique et terrestres des fêtes liégeoises l'ont prouvé une fois de plus. Ils furent tous des processions du Saint-Sacrement ; quiconque les contempla d'une âme réfléchie en emporte l'impression d'un universel rayonnement de l'Hostie.

A ce point de vue, *la procession nautique du 16 juin* fut une exaltation très significative du Christ eucharistique. Les organisateurs de la fête montrèrent à la fois une belle audace et un sens très vif des aspirations du peuple liégeois, en unissant au fleuve, qui fait la splendeur de la ville, cette première grande manifestation extérieure du jubilé. Dès l'origine, on avait songé au cadre fluvial ; et l'on pensait réunir une immense foule sur les terrains qui avoisinent le début du Canal Albert aux confins de la ville. Mais bientôt l'on comprit qu'il serait impossible de grouper là-bas tout ce peuple. Peu à peu, se précisa le projet de faire parcourir au Christ lui-même une voie triomphale de plus de quatre kilomètres, tout le long de laquelle, sur les deux rives de la Meuse, des centaines de milliers d'hommes pourraient le saluer comme leur roi.

Plan audacieux dont l'exécution demanda autant d'énergie persévérante que de souplesse inventive et qui aboutit à une merveilleuse apothéose. C'est au Jardin d'Acclimatation (là même où, moins de deux ans auparavant, les troupes américaines, à la poursuite de l'armée allemande en retraite, avaient jeté en trois heures deux grands ponts sur la Meuse) que le bateau du Saint-Sacrement, parti de Sainte-Foi à 15 heures, devait aborder vers 17 heures 15. Et tandis qu'un avion jonchait la Meuse de pétales de fleurs, les cœurs des liégeois ne pouvaient manquer de songer au contraste entre ce pacifique triomphe et les lugubres alertes des sirènes, les vrombissements des bombes volantes qui, bien des mois encore après la libération de la cité, les jetaient dans l'effroi.

L'une après l'autre défilèrent lentement les péniches transformées en tableaux flottants et tirées par des remorqueurs. Impossible de marquer ici en peu de mots la richesse de ces compositions historiques et doctrinales, réalisées sous l'inspiration de dom Thomas Becquet, O.S.B., aidé d'artistes de talent : MM. Bourgault, Graffart, Habsch, Monin, etc.

Après la croix processionnelle, fièrement campée à la proue d'une vedette fendant la Meuse au son du *Vexilla Regis*, le bateau de Tongres s'avance. Premier de la série en l'honneur du premier évêque des Tongres, saint Materne. Il porte une chorale de 150 vierges

(7) J. Corblet *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du Sacrement de l'Eucharistie*, II, p. 377. — *Eucharistia*, Encyclopédie populaire sur l'Eucharistie, p. 356.

en vêtements blancs qui font entendre le « chant des cloches » et agitent des palmes : vision de paix céleste s'offrant au monde. Puis viennent les autres, tous les autres. D'abord les trois bateaux qui rappellent les origines religieuses de la Cité Ardente : les grands patrons, saint Servais, saint Lambert, saint Hubert. — « Liége au XIII[e] siècle » : une ville médiévale flottante avec ses remparts, ses tours de guet, son perron, ses clochers. — Les deux bateaux des « princes-évêques » et des « saintes liégeoises », où l'on pouvait reconnaître tous ceux qui firent la gloire de la cité mosane, depuis Notger jusqu'à de Méan, en passant par Robert de Torote, Érard de la Marck, sainte Gertrude, sainte Begge, et bien d'autres. Après l'histoire religieuse générale, un groupe de tableaux flottants rappelle les principaux épisodes de la vie de sainte Julienne : soignant les lépreux à Cornillon, encouragée par Isabelle de Huy, faisant instituer la Fête-Dieu, mourant en exil à Fosses. — Ensuite s'avancent les bateaux glorifiant le rayonnement actuel de l'Eucharistie au sein des différentes communautés humaines : communauté nationale manifestée par la présence des bateaux d'Anvers, Bruges, Gand, Namur, Tournai ; communauté universelle que traduisaient les bateaux du Travail, des Arts, des Missions, des Enfants, de l'Offrande du Monde. La bateau du Saint-Sacrement était, comme de juste, immédiatement précédé par celui de la Vierge. Sur les deux berges, à son passage, les foules s'agenouillaient silencieuses.

Le rassemblement des péniches pour la bénédiction finale s'exécuta avec beaucoup de sûreté, en même temps que dans une atmosphère vraiment recueillie. Les prélats et dignitaires escortèrent le Saint-Sacrement, porté par M. le Chanoine Gillard, doyen de Saint-Martin, jusqu'à une estrade dressée sur une terrasse élevée. Dominant ainsi le fleuve où de nombreuses barques et canoës étaient venus s'insérer parmi les bateaux de la procession, face à la foule innombrable qui, depuis l'ancien pont de Fragnée jusqu'au Boulevard Piercot, assistait à la cérémonie finale, Mgr Kerkhofs prit la parole pour remercier tous les artisans de ce succès. Sa pensée se porta spécialement sur les enfants présents, sur tous ceux de Belgique et de l'étranger, qui par leurs prières et sacrifices avaient contribué à ce triomphe. Et pendant que tonnaient les « campes », que sifflaient toutes les sirènes des bateaux du fleuve, le Cœur du Christ, qui bénissait la foule, touchait sans doute plus d'un cœur.

Trois jours après, à la veille de la Fête-Dieu, le 19 juin à 20 heures, les hommes des divers doyennés de Liége étaient convoqués au sanctuaire de Cornillon, pour escorter de là, jusqu'à Saint-Martin, le Saint-Sacrement. Il n'y avait ce jour-là ni oriflammes, ni drapeaux, ni groupes historiques costumés ; rien que des hommes qui, bravant tout respect humain, voulaient affirmer leur foi et prier. Ils

reprenaient la route suivie par l'humble religieuse de Cornillon lorsque, hésitante ou persécutée, elle allait chercher lumière, force et refuge chez Ève de Saint-Martin ou chez Jean de Lausanne. Ce fut tout le long du parcours, pendant une heure et demie, grâce au fonctionnement très réussi des haut-parleurs, un long appel à la reconnaissance pour le Dieu des autels et à la confiance en la protection spéciale de sainte Julienne. Deux par deux, de chaque côté de la rue, ces milliers d'hommes s'avançaient, recueillis dans la prière et humblement fiers d'accompagner leur Dieu, à travers les quartiers les plus populaires de la ville.

Des groupes compacts de scouts séparaient les divers doyennés. A l'arrivée à Saint-Martin, commença, dans l'immense église exclusivement réservée aux hommes et d'ailleurs archi-comble, une veillée eucharistique. Sous la direction du R. P. Dantinne, O.P., et selon le texte d'un livret distribué à tous, l'assistance affirmait d'une seule voix sa foi et sa confiance en l'Eucharistie, sa volonté de la faire régner dans la vie individuelle, familiale et sociale.

Les *processions eucharistiques* des 23 et 30 juin, identiques dans leur composition, mais parcourant deux secteurs différents de la ville, achevèrent de rapprocher la population liégeoise de son Dieu.

Les 61 groupes qui en faisaient partie peuvent être répartis en trois catégories : D'abord, les groupes allégoriques représentant le mystère eucharistique, ses préfigurations, son accomplissement et l'institution de sa fête : sacrifice d'Isaac, Melchisédech, Moïse et les Tables de la Loi, Agneau pascal, Arche d'Alliance et pains de proposition, la Croix et le Calvaire, les Epis et les Grappes, le Matériel eucharistique, le Pélican, Tharcisius et l'Eucharistie, Institution de la Fête-Dieu à Liége. Ensuite le groupe des châsses ou reliquaires des saints du diocèse : sainte Julienne et sainte Ève ; saint Materne, saint Servais, saint Lambert, saint Hubert, saint Théodard, saint Mengold, saint Domitien, saint Trudon, saint Hadelin, saintes Harlinde et Relinde. Enfin, s'intercalant entre ces divers groupes, des masses compactes d'hommes et de jeunes gens, aux splendides drapeaux bigarrés : membres des associations eucharistiques ou des groupes d'Action catholique, venus des deux provinces qui forment le diocèse : Liége le 23, Limbourg le 30.

Tous les cartons des groupes de ces processions (182 planches au total) étaient dus au même pinceau d'un artiste, M. James Thiriar, qui avait poussé aussi loin que possible le souci de la parfaite reconstitution historique. Pour réaliser ces projets les établissements d'instruction rivalisèrent de générosité et de soin. Deux groupes furent particulièrement remarqués : d'abord celui du Pélican. De nombreuses figurantes, au costume aussi riche que gracieux, exprimaient ce symbole très répandu de l'Eucharistie. Il était repris dans des écus-

sons d'évêques et de monastères dont il constituait jadis le sceau. Ensuite, le groupe de l'Offrande du Monde à l'Eucharistie représentait 38 pays autour d'une mappemonde géante surmontée de la croix : chaque pays était figuré par une jeune fille en costume national très exactement reproduit ; suivaient les drapeaux de ces trente-huit pays.

Ces cortèges, longs de plusieurs kilomètres, défilaient entre deux haies très denses de spectateurs, dont le respect était manifeste. Partout, les rues et les façades étaient abondamment ornées de fleurs et de drapeaux. Le cortège du 23 juin parcourut les artères centrales. Spectacle inoubliable que la longue exposition du Saint-Sacrement au balcon de l'ancien palais des Princes Evêques, face à la place Saint-Lambert, noire d'une foule immense, agenouillée, recueillie. C'est à ce propos qu'un homme du peuple fit cette réflexion : « Il y a longtemps que je n'avais plus prié ; mais hier, place Saint-Lambert, je l'ai fait pendant un quart d'heure ». Pour la bénédiction finale on choisit un des carrefours les plus animés de la ville, le rond-point du Pont d'Avroy. L'armée allemande avait construit là naguère un blockhaus commandant les artères importantes qui y convergent. C'est sur ce vestige de la souffrance et de la guerre que l'on éleva le reposoir. Le cortège du 30 juin, devait se rendre de Cornillon à Saint-Martin. Le succès fut pareil à celui du dimanche précédent. Vers 18 heures 30, les fêtes jubilaires se clôturaient par la bénédiction du Saint-Sacrement donnée du haut de la tour de la basilique Saint-Martin. M. le Chanoine Van Zuylen, président du Séminaire de Liége, entouré des nouveaux prêtres ordonnés le matin même, se présenta aux quatre côtés de la plate-forme supérieure de la tour et élevant l'ostensoir vers les quatre points cardinaux affirma, dans l'éclat d'une belle soirée d'été, la très douce et pacifique royauté du Christ sur la ville du Saint-Sacrement, sur la Belgique, sur le monde entier. Le chant d'action de grâces qu'on proposa à ce moment à la foule, ce ne fut pas le *Te Deum*, mais le *Magnificat*. Et cela aussi mérite d'être relevé comme une caractéristique des fêtes jubilaires de Liége : l'union de la piété mariale à la dévotion eucharistique.

Marie fut partout en ces fêtes. Depuis des mois on l'invoquait après les messes : *Notre-Dame du Saint-Sacrement, priez pour nous.* Dans les processions, son bateau ou son char précédait immédiatement celui du Saint-Sacrement. Nous avons dit l'attirance de la « *Mère de Tous* » à Saint-Martin, les applaudissements qui saluèrent l'apparition de la statue de la Vierge à la Messe des travailleurs. Le samedi 29 juin fut spécialement consacré à Notre-Dame du Saint-Sacrement et les diverses paroisses du diocèse renouvelèrent ce jour-là leur consécration au Cœur Immaculé de Marie (8).

---

(8) Signalons encore quelques autres points du programme des fêtes jubilaires. Le 23 juin, à la cathédrale, grand'messe avec assistance pontificale de

Le message pontifical du 30 juin.

Le 30 juin, jour de la clôture des fêtes et du jubilé, Sa Sainteté le pape Pie XII daigna s'associer personnellement aux fêtes de Liége. Ce jour-là, à midi, il adressa aux fidèles de Liége et de Belgique un message radiodiffusé, dans lequel il exalta la fidélité religieuse de la Belgique « terre eucharistique par excellence » :

« Tandis que vous célébrez, chers fils et chères filles de Belgique, dans la ferveur de votre robuste foi, dans la joie de votre enthousiaste dévotion, le septième centenaire de l'Institution par l'évêque de Liége, Robert de Torote, de la Fête du Corps Sacré du Seigneur, que vous appelez d'un si beau nom, la Fête-Dieu, notre esprit se reporte spontanément vers cette vision du ciel que l'apôtre saint Jean, après l'avoir contemplée de son regard d'aigle, racontait aux hommes en un langage qui n'est pas de la terre. De cette vision tout entière, le centre est l'Agneau, l'Agneau immolé, l'Agneau que suivent les Vierges et dans le sang duquel les pécheurs, lavant leur robe souillée, se revêtent de splendeur, l'Agneau vers lequel convergent avec les adorations de millions et de myriades d'anges, celles des foules innombrables de tous les peuples et de toutes les nations. Le pinceau génial de vos compatriotes, les deux Van Eyck, a magnifié ce triomphe et cette fécondité de l'Agneau Mystique, centre de l'Eglise, centre des esprits, des cœurs, des âmes, source permanente de toute vie, de tout bien, de tout salut, de toute vigueur, de toute sainteté, de tout amour.

Et voici que, ces deux dimanches, les tableaux des peintres de Bruges se sont animés et, aujourd'hui même, en cet instant solennel, c'est dans la plus absolue réalité que l'Agneau de Dieu préside à votre imposante assemblée, en cette Belgique, terre eucharistique par excellence, où fleurit, autour du Verbe fait chair et Pain vivant, la plus merveilleuse histoire de l'activité humaine et chrétienne sous toutes les formes, par l'éclat des grandes chaires universitaires où vibre encore la voix des plus éminents docteurs, par l'épanouissement de tous les arts et de toutes les industries, par la sublime élévation de la sainteté tant mystique qu'apostolique, par le foisonnement de toutes les œuvres sociales et charitables.

Faut-il nous étonner que le Christ de Lumière, d'Amour et de Charité ait choisi votre patrie pour lui confier, par le ministère de la vierge augustine de Cornillon, ce joyau de la liturgie catholique, la Fête-Dieu, afin que, brillant d'abord chez vous de plus d'éclat, il rayonne de chez vous sur le monde entier en sorte que tous, sans distinction de pays, de classes, de conditions, rassasiés de la même nourriture divine, goûtent ensemble la fortifiante douceur de l'unité et de la paix que signifient les apparences du pain et du vin

---

Mgr Griffin, cardinal-archevêque de Westminster ; le 30 juin, dans la cour du Palais de Justice, grand'messe pour les Bonden van het Heilig Hart (Ligues du Sacré-Cœur), avec assistance pontificale de l'archevêque de Malines, le cardinal Van Roey, messe à laquelle assistait la princesse Joséphine Charlotte, religieuse, sœur du roi Albert ; ordination de 55 nouveaux prêtres et de nombreux sous-diacres en une cérémonie magnifique, le matin du 30 juin à la cathédrale par Mgr Kerkhofs ; journée de la jeunesse des collèges ; en la fête du Sacré-Cœur, journée de l'A.C.J.B.F. où 15.000 jeunes filles d'Action catholique communièrent à la messe célébrée au stade Saint-Martin, puis défilèrent en ville au milieu d'une sympathie respectueuse suscitée par leur tenue impeccable ; exécution à quatre reprises, avec le plus grand succès, du « Mystère de la Messe » par les Compagnons de Saint-Lambert ; concerts spirituels au Conservatoire et conférence sur « La Cène » par le R. P. Hénusse, S. I.

sous lesquelles se voilent le corps, le sang, l'âme, la divinité du Christ, notre véritable aliment et notre véritable vie. Tel est l'objet de la prière qui monte, ardente, de notre cœur vers le Cœur de Jésus, présentée par le Cœur immaculé de Marie, Mère et Médiatrice ; qu'elle attire sur vous l'abondance de toutes grâces avec la bénédiction que nous allons vous donner dans toute l'effusion de notre amour paternel à vous, peuple liégeois, à vos chefs spirituels et particulièrement aux nouveaux prêtres et sous-diacres ordonnés en cette mémorable journée ».

Conclusion.

De cet ensemble magnifique de cérémonies, qui ont groupé pendant quinze jours non seulement l'élite, mais la masse des fidèles autour du Christ eucharistique, ressort à l'évidence la force d'attraction que le Sauveur, dans le Sacrement de sa Charité, continue à exercer sur le monde.

La parole toute simple d'un homme du peuple, au lendemain de la grande procession du 23 juin, résume à merveille l'impression générale qu'on emporta de ces fêtes : « Que l'on ne vienne plus nous dire que le Christ n'est plus parmi nous. Moi je sens bien depuis hier qu'il y est encore ».

Par l'écho profond qu'elles ont éveillé dans les cœurs des nombreux spectateurs et participants, les fêtes de Liége ont montré que, si la foi s'était assoupie chez pas mal de nos compatriotes, elle restait encore vivace en bien des âmes. La présence de Dieu sur terre, exaltée par tous les moyens de la technique moderne et toutes les ressources de l'art, exerce toujours son rayonnement et est capable, aujourd'hui comme autrefois, de captiver les foules. En notre XX^e^ siècle, à première vue si pauvre en âme, on peut encore non seulement intéresser le peuple à des manifestations strictement religieuses, mais encore l'y faire participer activement.

Au lendemain de la grande guerre précédente, en mai 1922, se réunissait à Rome un Congrès Eucharistique International, tout entier consacré à mettre en évidence la *Royauté pacifique de Notre-Seigneur Jésus-Christ par l'Eucharistie* (9).

Les fêtes de Liége n'ont pas visé directement au même but ; elles l'ont atteint en fait. Manifestation religieuse la plus importante qui se soit déroulée dans notre vieille chrétienté européenne depuis la fin de l'horrible guerre, leur succès est plus qu'une lueur d'espoir. Il fournit l'indication très nette d'un programme de reconstruction. Plus les chrétiens correspondront à la grâce de l'Eucharistie, plus vite aussi grouperont-ils autour du Christ tous les cœurs désunis et blessés par la guerre.

Emile BERGH, S. I.

(9) Voir à ce propos dans la *N.R.Th.*, 1922, p. 285, les douze thèses dans lesquelles le R. P. M. de la Taille a résumé les divers aspects de cette royauté universelle.

LE RAYONNEMENT DU BIENHEUREUX PIERRE FAVRE

A l'occasion d'un quatrième centenaire (1)

Premier août 1546... Quatre siècles déjà nous séparent de sa mort. Et pourtant, à la lecture de ses écrits, un charme nous pénètre, aussi fraîchement nôtre qu'un billet d'ami. Car si les pages du « Mémorial », ruisselantes du Saint-Esprit, prennent rang parmi les témoignages qu'attend notre besoin de sincérité, la sainteté qu'on y voit fleurir sur un naturel inquiet vibre tellement à l'unisson de nos désarrois et de nos incertitudes, qu'elle est comme un sourire de Dieu à notre époque.

Or, cette puissance de séduction du Mémorial, je voudrais en relever la trace dans les *lettres* du Bienheureux et, sinon dérouler une démonstration — l'âme de Pierre Favre s'y prête bien peu —, du moins grouper ici, dans une vue raisonnée et savoureuse, certains éléments de ce charme qui fit tant de conquêtes (2).

* * *

I. — « *Sensum Christi habemus* ».

D'emblée, les lettres de Pierre Favre nous révèlent un homme qui se meut en plein monde surnaturel.

Ceci paraîtrait une lapalissade, s'il s'agissait d'un journal intime ; mais dans ces missives chargées de faits, où l'auteur parle de soi aussi peu que possible, les notations spirituelles affleurent trop spontanément pour ne pas trahir une âme dont la grâce est le milieu propre. Qu'on lise par exemple ces finales presque pauliniennes :

> « La grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ et son Esprit très saint demeurent avec vous tous, vous remplissant de toute joie et paix » (F. 112).
>
> « Que Jésus-Christ soit dans ton cœur, et que tu sentes son Esprit dans ton corps » (F. 208).
>
> « Je termine ; que Dieu N. S. nous donne à tous grâce entière pour comprendre sa très sainte volonté, la sentir et l'accomplir » (F. 66).
>
> « Puissions-nous toujours sentir et accomplir sa volonté » (F. 51).

Eh bien, pareils souhaits émaillent la plupart de ses lettres et nous livrent sans doute, quel que soit le sens du mot « sentir », facilement équivoque, la donnée fondamentale du caractère de Pierre Favre : une réceptivité, un tact étonnant des choses de Dieu.

On pourrait alléguer ici chaque page du Mémorial, mais aussi tel témoignage fameux d'un contemporain : c'est Favre, le premier, qu'on appela

---

(1) Le Père Guitton a présenté autrefois le bienheureux Pierre Favre à nos lecteurs (*Nouv. Rev. Théol.*, juillet-août 1934). Cette année nous rappelle la mort du grand apôtre, survenue à Rome le 1er août 1546, et nous invite à reparler de lui.

(2) Les chiffres entre parenthèses, précédés d'un F., renvoient à la page des « Fabri monumenta », dans les « Monumenta historica Societatis Iesu ».

« maître affectif ». A Borms, il avait rencontré un grand théologien du pays, Jean Cocleus, et un jour qu'il lui avait montré

> la différence entre savoir et sentir les choses spirituelles, « Gaudeo, observa Cocleus, quod tandem inveniantur magistri circa affectus » (F. 63).

Sans doute ne voyait-on pas souvent réunis dans un homme un savoir si rigoureux et un goût si profond des réalités théologiques. Pierre lui-même souhaitera aux jeunes étudiants de la Compagnie à Paris, de joindre en leurs études « cum scientiae spiritu, sancte quoque sentiendi spiritum » (F. 102).

Nous touchons ici au génie propre de ce contemplatif. L'attention à trouver Dieu partout gouverne tous ses actes, toutes ses réflexions. Et cette attention a créé le climat dans lequel pourra s'épanouir l'expérience essentielle qui soutient son évolution intérieure : *l'humilité.*

* * *

II. — *Humilité.*

L'humilité lui est congénitale. Mais s'il lui avait manqué le sens très averti de la réalité divine qui l'enveloppe, s'il n'avait, plus tard, appris de saint Ignace à chercher Dieu en toutes choses, même dans l'échec et l'angoisse, Pierre Favre n'aurait été peut-être, comme tant d'autres, qu'une victime ballottée et gémissante de son excessive sensibilité. Maintenant au contraire, les « Exercices spirituels », sans rien détruire ni rien masquer de son tempérament, l'ont équilibré, et orienté vers le don de soi une intacte faculté de vibration (3). Désormais, plus occupé du mystère de Dieu que du drame du moi, le sentiment de sa petitesse se doublera d'abandon simple, et son humilité enchantera toujours ceux qu'écrase l'héroïsme de saints gigantesques.

Elle nous charme en effet d'un triple attrait, qui la rend bien accessible : elle est vraie, saine, ouverte.

Vraie, en ce sens qu'elle n'a rien de forcé, de factice, l'humilité de Pierre a crû avec lui.

Imagine-t-on ce petit pâtre, d'une sensibilité virgilienne, devenu étudiant par la grâce de ses bienfaiteurs ; aussi détaché d'ailleurs de son intelligence que si Dieu la lui eût seulement prêtée ; confondu par des tentations impures et une crise de scrupules ; jeté, avec les dix premiers jésuites, dans une aventure sans bornes ; dénué, en face de l'Allemagne hérétique et de l'Espagne bouillante, de tout ce qui ferait le tribun ; comment n'aurait-il pas pleuré son impuissance et ses défauts ? Mais l'humilité vraie rebondit dans la confiance ; appuyé sur le Christ, il sait s'encourager :

> « Tu as plus de pouvoir que tu ne penses ; tu peux plus, par la grâce du Christ, que tu ne crois. C'est la mélancolie qui t'empêche d'y croire » (4).

Et tout en chérissant ses « trois superlatifs : minimus, ultimus, infimus » (F. 362), guidé par celui qu'il appelle « le benoyt Saint Esprit » (F. 204),

---

(3) Ici s'amorcerait une étude plus poussée sur l'esprit ignatien de Pierre Favre, mais ceci déborde évidemment le cadre de cet article.

(4) *Mon. hist. S. J. Epist. P. Nadal,* IV, p. 691.

il se montre capable de si tranquilles audaces et d'une si ferme constance (5), qu'à défaut d'Ignace, Xavier l'aurait choisi comme premier chef de la Compagnie.

Humilité *saine*, car « il est plus parfait de s'oublier que de se mépriser » (6), et malgré son caractère sentimental, malgré la pesante solitude de ses voyages, Pierre nous apparaît, dans ses lettres, comme le contraire d'un homme qui « se » raconte. Il ne raconte que le Christ, les progrès, les espoirs, les vicissitudes du règne du Christ. A l'en croire, la vertu des Exercices spirituels, qu'il donne avec un succès et une maîtrise uniques, ne dépend en rien du talent du directeur. Et quand il doit parler de soi — il le faut bien parfois, sous peine de paraître impersonnel — ses actes, comme ceux des vieux croisés, relatent simplement, objectivement, les « gesta Dei per Fabrum ».

Souvent d'ailleurs, le travail accablant lui interdit de s'épancher à loisir, et dans sa dernière lettre à saint Ignace, ultime souvenir où l'on voudrait tant respirer toute son âme, le parfum d'amitié, de filial attachement se devine, mais emporté dans le souffle de l'action :

> « ...Je ne m'étends pas davantage, car on me dit que le courrier va partir cette nuit, et il est déjà dix heures du soir. Que le Seigneur soit avec tous. Que votre Révérence me pardonne mon si grand retard, et me garde toujours en sa mémoire. De Barcelone, le 21 juin 1546. De Votre Révérence le plus petit enfant et le compagnon de service en N. S. Pedro Fabro » (F. 434).

Mais cette force sur laquelle il branche sa petitesse, Pierre Favre la cherche dans le contact avec son chef et l'union à ses frères. Et c'est par cette *ouverture* au Christ visible, au Christ consolateur, que son humilité devient exquise.

Dans la formule de sa profession, envoyée de Ratisbonne à saint Ignace, il supplie ce dernier « d'accepter son vœu et de le recevoir en l'incorporant, quoique indigne, dans sa sainte Compagnie » (F. 117). Il se déclare « le plus petit de ses fils » (F. 397, 434, etc.) ; il le conjure de ne pas l'oublier :

> « Je demande seulement à Votre Révérence, pour l'amour de Jésus-Christ Notre-Seigneur, qu'elle ne m'oublie pas dans ses prières et saints sacrifices, parce que mes nécessités spirituelles et temporelles vont toujours croissant de pair avec les miséricordes et grâces que me fait sa divine Majesté, parmi lesquelles j'en compte une, qui est de me donner beaucoup de foi et d'espérance dans les prières de Votre Révérence... »

Et il ajoute en Post-scriptum :

> « Si V. R. me recommande de sa propre bouche à tous les frères de la maison et à tous ceux de la Compagnie, je sais qu'ils me tiendront plus intimement pour tel, c'est-à-dire pour recommandé par V. R., et ainsi ils m'aideront davantage dans leurs prières » (F. 387).

---

(5) Cfr le billet, sobre et vigoureux, à Martin de Santa-Cruz, tenté de découragement. « Frère très cher, ...Ne succombez pas sous le faix. Et puisque les peines et la croix se multiplient ou croissent, multipliez-vous de même dans le Christ Jésus, et croissez en Lui. Ne demandez jamais un allègement de votre fardeau, mais un surcroît de forces. Je ne cesse de me représenter la grosse charge qui pèse sur vous, mais N. S. me donne l'espérance, et en cette espérance le courage et tout ce dont vous aurez besoin. Soyez donc viril, fortifiez votre cœur, soutenez l'obéissance de Dieu. Je n'en dis pas davantage. Votre frère en notre Seigneur. Pierre Favre » (F. 387).

(6) G. Thibon.

Saint Ignace lui reproche de ne pas soigner ses lettres ; Pierre accueille la leçon comme... un novice :

> « Je n'ai pas oublié les nécessaires réprimandes que vous m'avez faites dans vos dernières lettres, sur le fait de ne pas jeter du latin dans les miennes. Vous voyez que je ne sais pas encore me conformer à votre désir, pour ne pas trouver ainsi, dans ma hâte à écrire, les mots et les expressions castillanes. De sorte que toutes mes lettres sont obscures, mal ordonnées, pleines de phrases latines et de vocables. Pardonnez-moi, si vous pouvez souffrir ce style ; sinon, j'essayerai d'étudier et de préméditer mieux ce que j'écris confusément et sans rien ponctuer » (F. 80).

La lettre suivante est impeccable, mais, quinze jours plus tard, les panachures de latin renaissent... et saint Ignace n'insiste pas sur ce détail, assuré qu'il est de la bonne volonté de son disciple :

> Vous connaissez, lui écrit Pierre, « le grand désir que je dois avoir de vos lettres, afin de comprendre ce que j'ai à faire. Car vous savez bien la différence qu'il y a entre se mouvoir par soi-même et être mû par la voie de la sainte obéissance » (F. 162).

Mais si son âme d'apôtre a soif d'obéir, son cœur délicat a besoin de l'aide et de la joie fraternelles. Il souffre des séparations (cfr F. 30, 34), sacrifices pénibles dont il espère la récompense dans l'au-delà ; et quand des nouvelles lui arrivent, il exulte et ne se lasse pas de relire ces bienheureux messages, porteurs de grâces et de joie :

> « Le jour de Pâques (1541) j'ai reçu un paquet de vos lettres, avec des copies de ceux de Paris, Bobadilla, Araoz, etc. Le Christ, qui ce jour-là est ressuscité des morts, sait bien si elles m'ont fait perdre quoi que ce soit du goût d'une telle fête ! Rien, en aucune d'elles, qui ne soit pour louer le Consolateur et provoquer à une sainte émulation le faible que je suis... » (F. 87).

Aussi, rester quarante jours sans courrier, quelle désolation... Il écrit à saint Ignace, de Ratisbonne, le 28 mai 1541 :

> « Je vous ai déjà donné à entendre mon malheur de n'avoir plus reçu aucune lettre de vous depuis Pâques ; si bien qu'après m'avoir réjoui et aidé ainsi à mieux ressusciter, vous me laissez passer plus de quarante jours in fortitudine illius visitationis (...) Que Dieu notre Rédempteur soit loué et glorifié de tout ; car je suis sûr de ne pas mériter qu'un tel bien me vienne pour ma récréation spirituelle ; mais je ne mérite pas non plus que Dieu Notre-Seigneur m'inflige de telles pénitences, capables de me rappeler au vif tous les biens reçus jusqu'ici par vos mains » (F. 106).

Deux semaines plus tard, le courrier n'arrive pas encore :

> « De moi je ne sais que dire, sinon que mon étonnement croît toujours du fait que depuis Pâques je n'ai mérité de rien recevoir de vous » (F. 111).

A Madrid, cette privation sera sa « seule adversité » (F. 126), mais elle ne sera « pas petite », car il a besoin d'affection. Une lettre à Wishaven ne s'achève-t-elle pas sur ce mot touchant :

> « Au revoir donc, frère très cher, continue à m'aimer et à bien prier pour moi » (F. 245).

En vérité, celui dont on a dit que « nul ne posséda jamais avec plus de plénitude l'esprit ignatien » (7) n'avait pas un cœur de bronze.

* * *

III. — *Charité de jugement.*

Avec une telle humilité, nul ne s'étonnera de trouver chez Pierre Favre, à l'égard de ses frères, une inconfusible charité de jugement.

Celle-ci n'est-elle pas complémentaire de celle-là ? Et si la grâce de Dieu, épousant notre faiblesse, la dilate dans l'humiliation, ne veut-elle pas surtout incliner dans un respect, une bienveillance profonde, nos puissances les plus intimes, leur laisser pressentir, leur faire seconder son travail mystérieux dans l'âme d'autrui ?

De tout son être, Pierre veut coïncider avec le mouvement même de Dieu qui éclaire et attire le moindre de ses frères, et comme il sait, en bon thomiste, que l'intelligence dirige l'amour, c'est à sa faculté de juger qu'il applique d'abord son inspiration charitable.

Ici peut-être culmine sa sainteté. Pour qui connaît en effet notre aptitude naturelle à condamner, et l'effort subtil que réclame parfois l'accueil de toutes choses, cette « hospitalité de l'intelligence » apparaîtra comme un des sommets du renoncement et comme le fruit parfait de la charité.

C'est pourtant dès le seuil de sa virilité spirituelle que Pierre a senti le besoin de conquérir au plus tôt cet objectif (8). Trop perspicace pour ignorer les défauts d'autrui, trop délicat pour ne pas en souffrir, il a lutté pour sortir du réalisme tronqué, pour attacher son regard et son cœur aux seules qualités des hommes. Ces péchés, ces défauts irritants, il les sait, hélas, trop réels, mais il prend garde qu'ils lui dérobent le réel profond, l'Esprit de Dieu, qui habite et meut quand même ces pauvres gens.

Ainsi, dès l'abord, il veut poser sur le prochain un regard pur et ouvert :

> « Quand nous voyons, dit-il, en route, des inconnus, fussent-ils des soldats ou d'autres hommes, nous devons rejeter tout soupçon à leur endroit, et au contraire penser qu'ils sont bons, bien prier pour eux de cœur, et nous unir à eux, pour ainsi dire, par le lien de la charité et de l'amour ; ce sera le moyen de fuir la peur, les jugements téméraires, et le reste » (9).

Et si d'indéniables défauts l'agacent, il recourt à la sainte vertu de bonhomie :

> « La simplicité et la bonté doivent l'emporter parfois sur la raison naturelle : quoique celle-ci nous pousse à nous fâcher, à nous attrister, celles-là doivent tout supporter » (10).

Car en toutes choses, uniquement soucieux d'« édifier leurs consciences » (11), il veut leur ouvrir toutes grandes les portes de son cœur (F. 222). Mais Pierre a senti que cette charité passe les forces humaines : il faut que le Christ lui-même nous élargisse à ses dimensions :

> « Plaise à Dieu Notre-Seigneur que désormais, plus je me dilaterai en passant par tant de nations et par une telle variété d'humaines misè-

(7) P. Dudon, S. J., *Saint Ignace*, p. 212.
(8) Cfr *Mémorial*, nos 11, 25, 39.
(9) *In epist. P. Nadal*, IV, p. 637.
(10) *Ibid.*, p. 639.
(11) *Ibid.*, p. 637.

res corporelles et spirituelles, plus il veuille dilater mon âme en charité, humilité et patience » (F. 50).

Mais, de nouveau, pour entrer dans ce courant d'amour, pour le capter, il nous faut tendre toutes nos antennes spirituelles :

« Je ne doute pas, écrit Pierre à propos du cardinal Guidiccione, hostile à la Compagnie, je ne doute pas que le cœur de Dieu ne lui soit ouvert et ne l'enveloppe des marques d'une amoureuse et sympathique charité ; cette charité, puissions-nous savoir et vouloir l'entendre avec une inclination profonde de nos oreilles spirituelles, la voir par le sentiment de notre esprit, la respirer en courant après elle, la goûter avec un désir parfait de nous en rassasier, et finalement nous unir à elle d'un tact si parfait qu'en vérité nous puissions dire : tenui illam nec dimittam » (F. 134).

Plongé dans cet amour, il en boit toute la force et ne redoute plus les séparations meurtrissantes ; car qui désunira ceux qui communient dans le Christ ? — Dans un adieu ému à la communauté de Coïmbre, Pierre engage ses frères cadets dans cette béatifiante perspective :

« Je parle pour ceux que le départ de leurs amis attriste davantage... Il faut qu'entre nous ne subsiste qu'un seul milieu, le Christ, médiateur de Dieu et des hommes, qui est tout en tous. Lui donc, retenons-le à nos côtés, et qu'en lui comme dans la source chacun cherche et soi-même et son frère. Cherchons-nous les uns les autres, regardons-nous mutuellement dans notre origine, notre cause, notre principe. Si quelqu'un me veut présent, qu'il me regarde dans mon prix, c'est-à-dire qu'il regarde le prix dont j'ai été racheté » (F. 311).

Mais, loin de tarir en lui la source de l'humaine tendresse, son union au Christ affine son désir d'entrer avec lui dans l'intimité des hommes, pour y porter la lumière :

« Au début, écrit-il de Coïmbre à saint Ignace, j'ai eu peur que ceux d'ici ne m'acceptent pas, ne veuillent pas m'ouvrir le désiré et bien-aimé trésor de leur cœur... » (F. 299).

La charité totale, Pierre Favre l'a donc prêchée d'exemple, comme tous les saints ; mais bien peu ont pensé comme lui à codifier la charité de jugement.

« La règle pour gagner quelqu'un à Dieu, écrit-il, c'est de déployer envers lui cette ferveur de charité que tu as pour tous, et de n'éprouver ni manifester aucune amertume, aucune irritation contre lui » (12).

Cette sérénité volontaire et gracieuse, il la juge indispensable au ministère du confessionnal :

« ...ubique in confessionibus audiendis (...) fueris mitis ac mansuetus, spiritum servans lenitatis, non permittens in te spiritum amaritudinis, aut alium quemvis, qui te afficiat taedio ex poenitentis quacumque importunitate... » (F. 251).

Et pour l'apostolat des hérétiques, sur quoi Laynez avait sollicité son avis, avant toute diplomatie, Pierre insiste sur la nécessité d'une profonde ouverture de cœur :

(12) *Loc. cit.*, p. 647.

« La première règle, à qui veut être utile aux hérétiques, est de veiller à avoir une grande charité pour eux, et à les aimer en vérité, chassant de son esprit toutes les pensées qui refroidiraient son estime. La seconde, qu'il est nécessaire de leur gagner le cœur, pour qu'ils nous aiment... » (F. 400).

Mais, avant de ramener les brebis égarées, il faut assurer la concorde au bercail, et sur ce chapitre délicat de la charité domestique, Favre a su attirer l'attention, préférant à une bienveillance facile pour les pécheurs qui passent, la patience aimable à l'égard du prochain immédiat :

« Il faut veiller, écrit-il, à garder la bonne opinion que l'on avait de ses confrères dans les débuts. Et si on leur trouve un défaut notable, il ne faut pas pour autant perdre la bonne estime qu'on leur portait, ni laisser entrer dans notre âme aucune amertume ni passion contre eux... Il ne faut juger personne, non seulement en paroles, mais aussi autant que possible en pensée... » (F. 286).

Enfin, il faut mentionner une lettre dont l'apographe est conservé à la Bibliothèque royale de Bruxelles : petit traité de la charité fraternelle, ce document unique vaut qu'on en cite les points essentiels :

« En premier lieu, combattant partout ton sens et ton jugement propres, veuille toujours, défends, excuse, seconde, accomplis la volonté de ton frère.

2° En cas de divergence de vues, même si tu penses avoir complètement raison, ne te sépare de ton frère ni en paroles, ni même en pensée.

3° Ne regarde jamais aux défauts de tes frères, à moins que leur gouvernement et leur correction ne t'incombent ; mais d'un œil perspicace, regarde et imite, autant qu'il te plaira, leurs vertus et leurs manières les plus conformes à la règle.

4° Examine souvent, non quelle vertu te pare, qui te rende préférable aux autres, mais vers quel vice tu penches, qui te place après tout le monde.

5° Dès qu'une erreur, un excès de ton frère éveille en toi du dégoût ou de l'indignation, tourne-toi aussitôt contre toi-même, qui nourris cette rancœur et ces jugements téméraires.

6° Si l'amertume te remplit, coupe le mal en sa racine : va exposer ces sentiments à celui qui peut les arracher. Il y a encore un moyen, plus difficile, mais d'autant plus adéquat : va les découvrir, ces maladies et ces faiblesses de ton âme, non seulement à celui qui peut les guérir, mais à ton frère antipathique ; avant d'aller dormir, ouvre-toi humblement à lui : pareil abaissement rallume le feu de l'amour fraternel, et soufflette le démon de l'orgueil.

7° Plus on s'attache aux imperfections et aux vanités d'autrui, plus on se rend vil et bas. Car, de même qu'en élevant son âme aux choses divines, par une sorte de métamorphose, et surtout par le goût et la douceur que Dieu communique, l'homme devient céleste et divin, ainsi celui qui rampe, esclave de ses penchants, et ne voit que les pieds, c'est-à-dire les défauts de ses frères, brûle souvent lui-même de nombreuses passions.

8° Il faut livrer une guerre sans trêve à ton jugement et à ta volonté propres. L'ennemi n'est pas seulement l'esprit de péché, mais tout ce qui n'émane que de ton sens propre » (F. 147-149).

Lorsqu'une âme s'est à ce point vidée d'elle-même, ne devient-elle pas transparente de la grâce et, à son approche, les hommes, secrètement affamés de la bonté de Dieu, peuvent-ils retenir leur confiance qui déborde ?

Aussi, au jeune apôtre qui serait venu lui demander conseil, Pierre Favre n'aurait sans doute enseigné d'autre recette que ce total dépouillement cha-

ritable : c'était là le fond de son âme, qui lui tenait lieu de stratégie. Car moins que personne il n'a cru qu'une méthode pût dispenser du don cordial, et nulle part on ne trouve, dans le récit de ses conquêtes, l'éloge d'un procédé.

En Alcala de Henarez il écrit :

> « Je me suis lié avec le vicaire général d'une incroyable amitié, de sorte qu'il m'a communiqué son âme comme si j'avais été son confesseur, me montrant une volonté parfaite et un désir très vif de faire les Exercices... Le début d'une liaison si intime fut bien humble : le premier matin que nous arrivâmes là, je voulus dire la messe à Sanyuste, et le sacristain me donna un gamin pour me conduire chez le vicaire général, demander la permission, comme étranger inconnu... Arrivé chez le vicaire, il m'interrogea, et je répondis, en pèlerin que j'étais ; et de fil en aiguille, il me fit entrer dans la salle, puis dans sa chambre, ensuite il me fit asseoir, et nous voilà entrés dans toutes nos affaires. Nous passâmes quelque deux heures en conversation ; il me conduisit à l'église, et puis m'invita à venir dîner avec lui, ce que je fis. Après dîner, nous nous sommes enfermés encore deux heures, quand il y avait plus de quarante personnes à faire antichambre... » (F. 129).

* * *

Telle est l'âme de Pierre Favre, et son rayonnement n'a point d'autre secret.

Si nous découvrons dans un homme, avec la science et la culture, une humble délicatesse et une sympathie intuitive, nous sommes séduits ; mais si d'aventure un contact plus étroit nous révèle en lui un grand familier du bon Dieu, alors notre amitié devient un culte, et notre admiration s'agenouille.

Humilité, charité de jugement, deux mains jointes sur une respiration de prière. Ces deux mains, il faut les dénouer, et, d'un regard, descendre jusqu'à l'âme, comme on déplie avec respect l'un de ces triptyques merveilleux, au centre desquels resplendit un visage du Christ.

André Nazé, S. I.

ACTES DU SAINT-SIEGE

N. B. — *Conformément au programme annoncé l'an dernier (N.R.Th., 1945, p. 96) nous continuons et achevons, jusqu'à la fin de cette année 1946, la publication de tous les documents émanant du Souverain Pontife et des dicastères romains et parus aux A.A.S., de 1940 à 1945.*

S. CONGREGATION DES SACREMENTS

Organisation des tribunaux régionaux italiens pour les procès en nullité de mariage. — (Normes publiées le 10 juillet 1940. — *A.A.S.*, XXXII, 1940, p. 304-305).

Un Motu proprio du 8 décembre 1938 (1) avait décidé la création en Italie de 18 tribunaux régionaux, chargés de juger en première instance les causes en nullité de mariage, et cela pour assurer une meilleure administration de la justice ecclésiastique en cette matière si importante. Le document pontifical laissait à la S. Congrégation des Sacrements le soin d'établir des normes ultérieures pour l'organisation de ces tribunaux. Ce qui a été fait en date du 20 juillet 1940.

Les tribunaux régionaux coïncidant avec les provinces ecclésiastiques, on ne s'étonnera pas de voir confier à l'archevêque, chef de la circonscription, l'autorité sur ce tribunal. Les juges et les autres officiers de justice seront choisis dans la réunion des évêques de la province, parmi des prêtres doués d'une vraie compétence juridique et qui ne sont pas chargés d'autres fonctions trop absorbantes. La S. Congrégation se réserve de ratifier ces nominations. La durée en charge est de trois ans, mais elle peut être renouvelée indéfiniment. L'archevêque ne peut procéder à une révocation pendant le triennat que pour motif grave et moyennant l'avis de tous les évêques de la province. Personne ne peut remplir les fonctions de juge, de défenseur du lien ou de promoteur de la foi qui soit déjà avocat ou procureur pour des affaires matrimoniales auprès de n'importe quel autre tribunal ecclésiastique.

Pour les détails de la procédure, on renvoie à diverses reprises à l'Instruction de la S. Congrégation des Sacrements du 15 août 1936 (2).

Le montant des honoraires et des frais de justice sera fixé en réunion des évêques de la province. Des normes temporaires sont proposées pour les affaires en cours ; celles-ci seront tranchées devant les anciens tribunaux diocésains, si déjà on en est arrivé à la «conclusio in causa» (c. 1860).

Tribunaux régionaux aux Iles Philippines pour les causes en nullité de mariage. — (Décret du 20 décembre 1940. — *A.A.S.*, XXXIII, 1940, p. 363. Normes du 28 avril 1941. — *Ibid.*, p. 314).

Les Ordinaires des Iles Philippines ont demandé que soient organisés chez eux des tribunaux régionaux pour les procès en nullité de mariage, à l'instar de ce qu'a réalisé pour l'Italie le Motu proprio du 8 décembre 1938

(1) *A.A.S.*, XXX, 1938, p. 410 ; *N.R.Th.*, 1939, p. 334.
(2) *A.A.S.*, XXVIII, 1936, p. 313 ; *N.R.Th.*, 1936, p. 1163.

(cfr document précédent). Un double motif justifiait cette demande : petit nombre des causes introduites et surtout difficulté de constituer des tribunaux composés du nombre de clercs compétents requis. Par l'intermédiaire de la S. Congrégation des Sacrements, le Souverain Pontife a accédé à cette demande. Le décret du 20 décembre 1940, très semblable au Motu proprio du 8 déc. 1936, décide la création de trois tribunaux de première instance : Manille, Cébu ou Nom de Jésus et Lipa. La S. Congrégation des Sacrements en date du 28 août 1941 a ajouté, pour l'organisation de ces tribunaux, des normes identiques à celles qu'elle avait données le 10 juillet 1940 pour les tribunaux régionaux italiens.

Instruction aux Ordinaires du Portugal concernant la célébration des mariages conformément au Concordat du 7 mai 1940. — (21 septembre 1940. — *A.A.S.*, XXXIII, 1941, p. 29-56).

Comme en 1929 à l'occasion du Concordat avec l'Italie (1), la S. Congrégation des Sacrements assure, en cette Instruction très détaillée, la bonne application pratique des articles 22-25 du Concordat portugais. Ceux-ci portent sur les conditions de la célébration du mariage canonique et les effets civils qu'elle entraîne (2).

L'Etat portugais ayant obtenu le droit d'exiger habituellement les publications devant l'état civil avant le mariage canonique (art. XXII, §§ 2 et 3), l'Instruction s'étend longuement sur les doubles publications préliminaires. Elle déclare même à cette occasion que le curé doit aider les fiancés à écarter les obstacles que la loi civile pourrait mettre à leur mariage. S'il n'y parvient pas, il s'abstiendra de recevoir leur consentement avant d'avoir pris l'avis de l'Ordinaire. Celui-ci, dans sa décision, devra avoir présente à l'esprit la pratique constante du Saint-Siège, en vertu de laquelle on doit éviter autant que possible les mariages qui ne peuvent avoir leur effet civil (n. 24). La remarque ne manque pas d'intérêt. Il faut la rapprocher d'autre part de la prohibition très nette (cap. I, n. 1) faite aux catholiques portugais de contracter le mariage civil, puisque le mariage canonique et religieux aura dorénavant ses pleins effets civils. Les fiancés catholiques qui violeraient cette défense devraient être considérés comme des pécheurs publics et le curé devrait leur appliquer le can. 1066.

Le second point important des accords concordataires est la transcription dans les registres de l'état civil de la notification faite par le curé dans les trois jours après la célébration du mariage (art. XXII, § 4). Le chapitre IV de l'Instruction indique minutieusement tous les éléments de cette notification et celui à qui en incombe l'obligation, en cas d'empêchement du curé.

L'Instruction traite enfin des notifications à faire par les curés aux officiers de l'état civil dans les cas de convalidation, de sanatio in radice, de légitimation.

Enquête préalable au mariage. — (Instruction du 29 juin 1941. — *A.A.S.*, XXXIII, 1941, p. 297-318).

L'insouciance, parfois gravement coupable, qu'apportent trop de baptisés à la réception du sacrement de mariage, insouciance qui se révèle par après à l'occasion des procès en nullité, a amené la S. Congrégation des Sacrements à insister sur l'obligation faite aux curés et aux Ordinaires, par le can. 1020,

(1) *A.A.S.*, XXI, 1929, p. 351 ss. ; *N.R.Th.*, 1929, p. 673.
(2) *N.R.Th.*, 1946, p. 432.

d'instituer avant la célébration du mariage une enquête sérieuse. Tel est l'objet de l'Instruction du 29 juin 1941, document qui témoigne un très grand souci de sécurité.

Les Ordinaires des lieux l'ont déjà communiquée à leurs prêtres et parfois en ont déjà tenu compte dans leur législation particulière [1]. Des résumés [2] ou même des traductions avec commentaires [3] en ont déjà été publiés. Nous en indiquerons ici les grandes lignes et nous relèverons spécialement les nouveautés qu'elle introduit.

Après avoir cité intégralement le texte du can. 1020, l'Instruction rappelle le triple motif de nullité (ou seulement d'illicéité) du mariage : a) les empêchements au sens strict du mot ; b) les vices de consentement ; c) le défaut de forme canonique.

Avant d'indiquer les obligations qu'impose aux curés l'enquête sur ces diverses causes, l'Instruction rappelle ou édicte certaines mesures générales :

Bien que ce soit normalement le curé de la fiancée qui doive procéder à l'enquête (can. 1020, § 1, coll. can. 1097, § 2), il arrive fréquemment que le curé du fiancé interroge celui-ci. La transmission de ces documents paroissiaux doit être faite par la chancellerie diocésaine, si les fiancés appartiennent à deux diocèses différents.

L'Instruction *souhaite* qu'on ne procède jamais à un mariage avant d'avoir obtenu un *Nihil obstat* de l'évêché ; elle l'*impose* lorsqu'il s'agit de fiancés appartenant à des diocèses différents [4]. Pour obtenir le *Nihil obstat*, il faudra fournir à la Curie, outre les documents à produire avant le mariage, une pièce intitulée *Status Documentorum*, résumé des résultats de l'enquête, selon un formulaire proposé parmi les documents annexes de l'Instruction (Alleg. V). C'est sur ce document même que la Curie donnera son *Nihil obstat*, et qu'éventuellement le curé compétent accordera l'autorisation de célébration du mariage en dehors de sa paroisse. L'obligation de l'enquête est *grave*, vu la gravité des intérêts en jeu ; sauf juste raison, c'est au curé, personnellement, qu'il incombe de la faire. L'objet de l'enquête ne doit pas seulement porter sur les trois points dont il est question au can. 1020, § 2 (existence d'empêchements, liberté du consentement, connaissance de la doctrine chrétienne). Il faut aussi s'enquérir — et demander des documents écrits — du baptême (l'extrait de cet acte ne peut remonter à plus de six mois avant la date fixée pour le mariage), de la confirmation, de la dissolution éventuelle ou déclaration de nullité d'une union précédente ; on demandera aussi aux fiancés, s'ils sont majeurs, exemptés ou non de la forme canonique (can. 1099), quelles sont les paroisses auxquelles doit être transmise la notification de la célébration du mariage.

Après ces dispositions générales, l'Instruction commente les trois points sur lesquels l'enquête doit porter, d'après le can. 1020, § 2 :

Absence d'empêchements : on devra s'efforcer surtout de découvrir les empêchements occultes. Deux espèces d'empêchements devront spécialement retenir l'attention du curé :

a) la consanguinité ou l'affinité. Il semble que les cas de nullité de ce chef ne sont pas tellement rares. Il y aura lieu par conséquent d'examiner de très près le lien de parenté et de fournir, pour l'obtention de la dispense, toutes les précisions requises et que l'Instruction indique à nouveau ;

---

(1) *Statuta dioecesis Mechliniensis*, 1945, n. 377 seq.

(2) Abbé Le Moing, *L'enquête religieuse avant le mariage. Guide pratique à l'usage des fidèles*, Paris, Lethielleux, 1945, 16 p.

(3) Chanoine R. Naz, *Les formalités prescrites avant et après la célébration du mariage religieux*, Paris, Letouzey, 1943, 62 p.

(4) Repris dans les *Statuta dioecesis Mechliniensis*, 1945, n° 387.

b) l'empêchement du lien. Une Instruction de la même Congrégation en date du 4 juillet 1921 avait déjà édicté des mesures importantes pour la preuve de l'état libre (5). Plusieurs d'entre elles sont renouvelées dans le document actuel. Celui-ci prévoit encore, outre l'intervention de témoins et des parents (Alleg. II et III), le serment supplétoire que l'on pourrait déférer aux fiancés (Alleg. IV).

Liberté du consentement. Puisque la crainte (vis et metus) est une des causes de nullité le plus souvent invoquée, il faudra s'assurer, par des interrogations vraiment efficaces, de la liberté des fiancés, spécialement de la future épouse.

Connaissance de la doctrine chrétienne. Selon la condition des personnes, on devra les interroger sur leurs connaissances chrétiennes et spécialement se rendre compte de leurs idées sur l'indissolubilité du mariage. Une vigilance spéciale devra porter sur l'adjonction de conditions ou l'existence d'intentions opposées à l'essence ou aux propriétés du mariage. Si le curé en découvre, il devra amener les fiancés à y renoncer et prendre note de leur déclaration. S'il n'y réussit pas, il devra refuser son assistance et dénoncer la gravité du péché qu'on va commettre, ainsi que la vanité de l'espoir d'introduire plus tard un procès en nullité. Quand les fiancés mettent à leur consentement une condition honnête, passée, présente ou future, le curé devra s'informer de la manière dont ils comptent s'assurer de la vérification de cette condition. Si rien ne lui paraît suspect dans leur façon d'agir, il devra cependant soumettre le cas à l'Ordinaire avant de recevoir ce consentement conditionnel (Alleg. I, n. 16 et 17).

Forme canonique : La S. Congrégation se voit saisie de cas dans lesquels la forme canonique n'a pas été observée, soit par défaut de témoins, soit par manque de délégation légitime pour le prêtre qui assistait au mariage. Le remède ici est à chercher dans une parfaite observation des cc. 1094-1103, ainsi que des réponses diverses données par la Commission d'interprétation.

L'Instruction s'achève par une suite de recommandations qui tendent toutes à la parfaite tenue des registres paroissiaux des baptêmes et des mariages : inscription immédiate, transmission des renseignements à tous les curés intéressés, annotation soigneuse des informations officielles venues d'ailleurs. Les Ordinaires devront se rendre compte tous les six mois, ou au moins une fois l'an, de préférence par eux-mêmes, de la parfaite tenue et conservation de ces registres paroissiaux. Tous les actes de mariage et de baptême seront examinés par eux et munis d'un signe qui témoignera de cette inspection. Les Ordinaires prendront des mesures contre les curés négligents (can. 2222, § 1) et rendront compte chaque année à la S. Congrégation du soin apporté à l'observation de cette Instruction et spécialement des visites de contrôle dont il vient d'être question.

Garde du S. Sacrement. — (Exhortation à l'observation plus parfaite de l'Instruction du 26 mai 1938. — *A.A.S.*, XXXIII, 1941, p. 57).

L'Instruction de la S. Congrégation des Sacrements du 26 mai 1938 proposait des normes précises sur la construction des tabernacles, leur garde vigilante, et le soin à avoir de la clef du tabernacle (cfr *N.R.Th.*, 1938, p. 1088-1101). Certaines profanations sacrilèges ont amené, pensons-nous, la S. Congrégation à insister auprès des Ordinaires sur l'obligation de faire croître encore la vigilance des prêtres et de lui transmettre les enquêtes faites à l'occasion des vols.

---

(5) *A.A.S.*, XIII, 1921, p. 348 ; *N.R.Th.*, 1921, p. 422.

Protection de la Sainte Eucharistie contre les dangers de la guerre. — (Lettre du 15 septembre 1943. — *A.A.S.*, XXXV, 1943, p. 282).

Dans ce document, la S. Congrégation des Sacrements demandait à tous les Ordinaires (c. 198, § 1) d'apporter un soin spécial à protéger les saintes espèces contre les risques que leur faisaient courir les événements de guerre et surtout les bombardements aériens.

1. Elle rappelle tout d'abord la rubrique du Missel (De defectibus in ipso ministerio occurrentibus, X, 2) : Si au cours du Saint Sacrifice, on vient à redouter une attaque ennemie ou la destruction du temple, que l'on interrompe la messe, si la consécration n'a pas encore eu lieu ; si elle a déjà eu lieu, on peut hâter la communion, omettant tout le reste.

2. L'Ordinaire pourra, s'il l'estime opportun, suspendre la permission de garder le Saint-Sacrement, dans les églises qui ne sont pas paroissiales ou spécialement importantes ; de même, dans les oratoires semi-publics, si un prêtre ou diacre n'est pas disponible pour mettre les saintes espèces en sécurité au moment du danger ; à fortiori, pourra-t-il prendre la même mesure pour les oratoires domestiques.

3. Dans des maisons dirigées par des prêtres ou des religieuses, on a préparé des abris, réservés aux membres de la communauté. Si ces endroits sont convenables, le Saint-Sacrement pourra y être conservé, au lieu de l'être à l'oratoire, et cela sur un autel, muni d'un tabernacle avec conopée, une lumière électrique y brûlant jour et nuit. Les exercices de piété pourront y être faits par la communauté. Si la messe se célèbre dans l'oratoire habituel, on ne consacrera pas plus d'hosties que ne le requiert le nombre des communiants.

4. Dans les villes plus exposées aux attaques aériennes, on pourra aménager de la même façon les cryptes ou chapelles souterraines existant déjà ou en préparer de nouvelles. Si la chose est réalisable, les fidèles pourront y assister aux saints offices.

5. Déjà en vertu du c. 1269, § 3 et de l'Instruction du 28 mai 1938 sur la garde du Saint-Sacrement (1), on sait qu'il est permis de le conserver pour la nuit dans des endroits plus sûrs que le tabernacle. Le danger de bombardements aériens rend les mêmes précautions raisonnables aussi pendant le jour. L'usage de coffres-forts, par exemple dans les soubassements des murs ou dans les colonnes, se recommande spécialement.

6. Si l'on n'a consacré que le nombre d'hosties nécessaires à la communion, n'en réservant que quelques-unes pour les malades, on gardera celles-ci dans un vase plus solide que les ciboires ordinaires, bien fermé et facile à transporter. Au moment du danger, le prêtre le plus proche de l'église mettra en sécurité ces hosties.

7. Il est fort opportun de demander à des laïcs bien choisis, spécialement aux membres de la confrérie du Saint-Sacrement, d'assurer eux-mêmes le sauvetage des saintes espèces, si la chose devenait nécessaire, par le fait de l'absence du prêtre. Qu'ils recueillent aussi très soigneusement celles qui auraient été malheureusement dispersées par accident.

8. Les Ordinaires pourront prendre toute autre mesure qui leur paraîtrait opportune. La S. Congrégation souhaite d'être renseignée, le moment venu, sur les industries de leur zèle vigilant.

E. BERGH, S. I.

(1) *A.A.S.*, XXX, 1938, p. 198 ; *N.R.Th.*, 1938, p. 1088.

BIBLIOGRAPHIE

LITURGIE

M. ANDRIEU. — *Le Pontifical romain au moyen âge.* Tome II. *Le Pontifical de la Curie romaine au XIII^e siècle.* Tome III. *Le Pontifical de Guillaume Durand.* Tome IV. *Tables alphabétiques.* Coll. Studi e Testi, 87, 88 et 99. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1940 et 1941, 25 × 18 cm., IV-590, XX-692 et XII-446 p. Prix : 600, 750 et 500 lires.

Avec sa remarquable maîtrise (voir Revue, t. LXVII, 1940, p. 532-533), le tome II du « Pontifical romain au moyen âge » poursuit le développement ultérieur du pontifical, sous le titre de « Pontifical de la Curie romaine au XIII^e siècle ». Sur l'origine de ce « Pontifical » et de son contemporain, le « Missale secundum consuetudinem et usum romanae curiae », dû à l'initiative des Franciscains, plane le souvenir de la restauration liturgique rattachée au nom d'Innocent III. La trace de sa provenance est conservée par ce pontifical de la Curie romaine dans quelques innovations textuelles et surtout dans les additions rubricales, qui manifestent l'usage romain des cérémonies de l'ordination et du couronnement du pape, de celles du couronnement de l'empereur et des offices des trois derniers jours de la semaine sainte. Ces additions s'opposent à l'hypothèse d'une origine en d'autres milieux. Avec sa richesse de renseignements exacts, basés sur une observation minutieuse des détails (p. 8-227), l'auteur reconnaît à ce Pontifical trois classes de témoins (p. 228-320), ou trois formes principales, représentées par une cinquantaine de manuscrits, la plupart à Rome et à Paris. Le texte, intelligemment disposé en colonnes parallèles et en différents caractères typographiques, prend les pages 321-581. La classe la plus développée est ce qu'il appelle la recension γ, due à un liturgiste romain avant 1275. Un demi-siècle plus tôt se plaçait la recension α, plus brève et peu chargée d'additions, mais composée dans le voisinage du pape, vraisemblablement vers le début du XIII^e siècle, et qui a joui d'une sorte d'autorité officielle, car elle met fin aux libres éditions des pontificaux qui avaient caractérisé le XII^e siècle. Entre les deux classes, α et γ, s'échelonnent les témoins intermédiaires de la classe β, que leurs emprunts rapprochent tantôt de la première classe, tantôt de la seconde, ou bien de l'une des deux seulement, d'après la nature de leurs additions ; celles-ci étaient d'abord écrites dans les marges, car le livre était plutôt rare et coûteux, mais finalement furent introduites dans le texte.

Consacré au Pontifical de Durand de Mende, qui date de 1293-95, le tome III est peut-être le plus imposant et le plus attrayant de ce monumental ouvrage. Mais il serait difficile de déterminer lequel l'emporte en importance par sa richesse de révélations sensationnelles, parfois inattendues, sur l'évolution du Pontifical. Dans ce volume, à matière moins complexe que le tome II, on prend plaisir à suivre les vicissitudes de cette évolution, lumineusement décrites. Parallèle à l'action exercée par Alcuin dans l'histoire des sacramentaires du VIII^e-IX^e siècle, ancêtres de notre « Missale romanum », l'œuvre rédigée par l'évêque de Mende, cinq siècles plus tard, a comme aboutissement final le « Pontificale romanum » actuel. Mais le Pontifical de la Curie romaine, que Durand utilise, ordonne autrement, modifie et enrichit, était déjà le fruit d'un ancien remaniement, comparable au Sacramentaire supplémenté par Alcuin, et cela grâce à un Pontifical rhénan germanique du X^e siècle, qui altère profondément sa compo-

sition. C'est à Mende, dans les montagnes du Gévaudan, que Guillaume Durand (1230-1296), canoniste de renom, ancien professeur de Bologne, administrateur pontifical des Marches et des Romagnes jusqu'en 1285-86 et en 1295, élu évêque par le chapitre, au printemps de 1285, compose laborieusement son Pontifical, en premier lieu pour son propre usage, pour les diocèses voisins, pour les sièges métropolitains, et sans doute aussi, pour la Curie romaine, chez laquelle il prévoyait peut-être l'accueil final de son œuvre. Souvent dès lors recopié, augmenté d'additions romaines et partiellement introduit dans les transcriptions du Pontifical venu de Rome, son livre, comme aussi son rival, subit des retouches, où l'on voit s'amalgamer confusément les deux traditions. Mais la transcription intégrale de l'œuvre originale de Durand continue parallèlement, et gagne faveur, surtout à Avignon après le retour de Grégoire XI à Rome, tandis qu'à Rome les deux ouvrages rivaux se croisent souvent en d'hybrides transcriptions, jusqu'à ce que le Pontifical de Durand, mieux ordonné et fort en honneur déjà chez les liturgistes, soit pris pour modèle de l'édition officielle (« editio princeps » de 1485) ordonnée par Innocent VIII. L'auteur procède méthodiquement, comme il l'avait fait précédemment : une solide introduction, qui donne la part principale (p. 23-309) à la description des manuscrits, témoins du texte, de ses additions, omissions ou modifications, renseigne le lecteur sur la carrière et l'activité littéraire ou gouvernementale de Durand, ainsi que sur les rapports de son œuvre avec le « Pontificale Curiae romanae », utilisations, innovations, suppressions et emprunts mutuels (p. 3-22 et 311-323). Le texte même de son « Pontificale », avec son riche apparat critique, et grand texte pour les éléments nouveaux, petit texte pour les emprunts, couvre plus de 350 pages, dont une vingtaine pour d'utiles appendices (p. 326-683). Ce qui fait le charme de ce livre, en plus de sa valeur critique que les liturgistes seront heureux d'apprécier, est la clarté qui préside à tout l'exposé, aussi simple que lucide, et qui suppose une étude préalable, attentive aux moindres détails, menée avec clairvoyance et pénétration. L'avant-propos, avec un coup d'œil de large envergure, expose en dix pages, denses et limpides, les vicissitudes du Pontifical dans son évolution liturgique, dans la compréhension de la vie chrétienne de toute l'Église et dans la collaboration pieuse de la chrétienté tout entière à cette rédaction, depuis ses débuts orientaux et romains jusqu'à ses remaniements occidentaux de provenance diverse. Les pages plus développées sur le mode de composition, sur le but de Durand, sur sa manière et son succès, ont les mêmes mérites.

Cette œuvre monumentale de M. Andrieu se termine par un tome IV, qui comprend les tables alphabétiques. Il n'y a pas moyen d'en nomenclaturer les richesses dans un bref compte rendu. Disons seulement qu'il se compose d'une triple série : les manuscrits utilisés (p. 3-8), la table alphabétique des « initia » ou des premiers mots de chaque texte, oraison, invocation, rubrique, etc. (p. 9-98), enfin la table alphabétique des noms propres et des matières principales (p. 101-440). Pour celle-ci, il suffira de dire que les nombreuses références à chaque mot, par exemple « abbas », « abbatissa », « acolythus », « antiphona », « annulus », « cardinalis », « calix », « papa », « professio », etc., etc., ou aux mots comme « confessio », « communio », « conditio », « ecclesia », « imitari », « indulgentia », « potestas », « reparare », « traditio » et beaucoup d'autres, fournissent des directives remarquablement fécondes, dans une ample matière d'études, au liturgiste, au théologien, à l'historien des rites, des dogmes et des croyances, et même au philologue pour les recherches sémantiques et la vie du latin d'Eglise.

J. de Ghellinck, S. I.

O. ROUSSEAU, O. S. B. — *Histoire du mouvement liturgique. Esquisse historique depuis le début du XIX^e siècle jusqu'au pontificat de Pie X.* Coll. Lex Orandi, 3. Paris, Editions du Cerf, 1945, 20 × 14 cm., XX-244 p.

Bien qu'il ne donne pas toute l'histoire du mouvement liturgique, ce vo-

lume, sous un format réduit, nous semble le plus complet et le plus suggestif composé jusqu'à ce jour sur ce vaste sujet. Dans la première partie, l'auteur procède par pays et retrace les fastes du renouveau cultuel en France, d'abord, pays d'origine de Guéranger, puis en Allemagne (congrégation de Beuron), en Angleterre (chez les Anglicans surtout) et en Belgique. Les derniers chapitres traitent de la musique sacrée et du chant grégorien ; de l'art sacré et des artistes ; de la liturgie dans l'Eglise orthodoxe ; enfin de l'œuvre liturgique de Pie X. Souhaitons que Dom Rousseau nous donne bientôt une édition fortement complétée de cette histoire et qu'il la répande dans le monde entier.

E. de Moreau, S. I.

La Maison-Dieu. — Cahiers de pastorale liturgique, n° 1. Paris, Les Editions du Cerf, 1945, 23 × 14 cm., 176 p. Prix : 65 frs.

Signalons le premier cahier de ce nouveau périodique (qui a commencé en 1945). Sa richesse honore le Centre de pastorale liturgique. Dom Beauduin y traite des « Normes pour les réformes liturgiques ». Dom Casel y voit traduite une de ses études sur « la notion du jour de fête ». Ensuite un article sur les rites funéraires, un autre sur la vie liturgique de nos déportés, plusieurs notes et documents ayant trait aux diverses semaines liturgiques de France et aux activités liturgiques scoutes permettent aux liturgistes de se tenir au courant de l'actualité en cette matière. Les prêtres se réjouiront d'y trouver bien des sujets de prédication et de nombreuses suggestions pour leur action paroissiale.

J. Beyer, S. I.

« *La Clarté-Dieu* ». — Collection. Lyon, Editions de l'Abeille (vol. XIII à XV). Paris, Editions du Cerf (vol. XVII), 1944-1945, 19 × 12 cm.

XIII. G. MORIN. — *Pour un mouvement liturgique pastoral.* 76 p. Prix : 5 frs.

XIV. P. DONCŒUR, S. J. — *Conditions d'une renaissance liturgique populaire.* 54 p. Prix : 13 frs.

XV. M.-A. DIMIER, O. C. R. — *Clarté et joie. Les beaux noms des monastères de Cîteaux en France.* 64 p. Prix : 15 frs.

XVII. J.-G. GOURBILLON, O. P. — *Le mystère de la famille et de l'amour.* 46 p. Prix : 15 frs.

La collection « La Clarté-Dieu » est un effort de guerre, couronné de succès. Elle prépara les voies au Centre de pastorale liturgique que nous devons à l'initiative des Pères Duployé, O.P. et Roguet, O.P. La brochure de l'abbé G. Morin et celle du P. Doncœur devraient être dans toutes les mains. Riches en doctrine et en perspectives, elles contiennent des critiques qui peuvent rajeunir bien des cœurs et susciter de belles initiatives. Elles disent franchement ce que tant de prêtres constatent avec tristesse : l'abandon de nos cérémonies liturgiques, et décrivent ce qui se fait déjà pour sauver les jeunes qui referont nos communautés chrétiennes et paroissiales. Le Père Dimier, O.C.R., nous donne une petite étude sur les noms des abbayes Cisterciennes. Elle réjouira tous les amis de Cîteaux et fait soupçonner la richesse de vie chrétienne de ces temps anciens et la joie éclatante conservée par les pieux monastères. Le Père Gourbillon, O.P., nous présente une brochure riche en doctrine. Textes, remarques et notes : un petit trésor qui gagnerait à être mieux adapté au public auquel il est adressé : nos familles chrétiennes.

J. Beyer, S. I.

« *Lex Orandi* ». Collection dirigée par P. Duployé et A.-M. Roguet, O. P. Paris, Les Editions du Cerf, 1945, 20 × 13 cm.

1. *Etudes de pastorale liturgique, Vanves, 26-28 janvier 1944.* 394 p. Prix : 120 frs.
2. O. CASEL, O. S. B. — *Le Mémorial du Seigneur dans la liturgie de l'antiquité chrétienne. Les pensées fondamentales du Canon de la Messe.* Trad. des Bénédictines de Sainte-Croix de Poitiers et de H. Chirat. 66 p. Prix : 50 frs.

On lit avec un vif intérêt les deux premiers ouvrages de cette nouvelle collection. Dans « Etudes de pastorale liturgique » sont réunis les rapports présentés aux journées liturgiques de Vanves en janvier 1944. On ne pourrait assez en louer la hardiesse, la loyauté que tempère le prudent bon sens des rapporteurs et des prélats qui présidèrent ces réunions. Nous aurions aimé voir repris et approfondis ces premiers rapports pendant les journées de 1945. Mais les collections sœurs de celle-ci remédieront peut-être à ce trop rapide travail. Tout prêtre qui a lu « France pays de mission » sera heureux de retrouver ici les mêmes préoccupations et une volonté ferme de porter remède aux situations parfois si pénibles de notre vie liturgique moderne. Nous ne pouvons que féliciter ceux qui dirigent et animent ce beau mouvement liturgique de France.

Le second volume est une étude historique, qui suppose du lecteur, pour être goûtée, une certaine érudition classique. Dom Casel ne veut faire œuvre ni d'archéologue, ni de philologue : c'est un retour aux sources enthousiasmant pour les amis des belles prières du Canon de la messe, qui s'efforcent d'y retrouver la ferveur des premiers chrétiens. Cette étude doit être lue attentivement ; elle fera également apprécier son auteur, célèbre liturgiste, qui resta trop longtemps pour nous un grand inconnu.

J. Beyer, S. I.

J. A. JUNGMANN. — *Gewordene Liturgie. Studien und Durchblicke.* Innsbruck-Leipzig, Rauch, 1941, 21 × 14 cm., XVI-342 p. Prix : 5,80 Mk.

Ce volume réunit treize études dont la plupart, quoique sous une forme moins parfaite, avaient paru dans la « Zeitschrift für katholische Theologie ». Elles se distinguent par des analyses minutieuses et par des aperçus originaux. Qu'il s'agisse de la définition de la liturgie (le culte extérieur de l'Eglise) où le mot : Eglise doit désigner avant tout l'« Ecclesia orans » ; des significations du mot « Missa », notamment de celle-ci : bénédiction qui termine la cérémonie ; du sens liturgique primitif de la « Praefatio », non pas prière d'introduction, mais prière solennelle ; du rôle du « Pater » dans la messe comme préparation à la communion qui est attesté par de nombreux auteurs ecclésiastiques anciens ainsi que par beaucoup de textes liturgiques ; du dimanche qui, primitivement, finissait, tandis que maintenant il commence la semaine, etc., etc. : on retrouve partout dans la méthode de l'auteur la même sûreté et les mêmes connaissances. Citons encore les longs paragraphes consacrés à l'Avent et au « Voradvent », et à la récitation du canon à voix basse. Pour cette dernière question, fort complexe, on le sait, l'auteur, sans arriver encore à des conclusions définitives, nous en rapproche certainement. Les textes lui permettent de découvrir des intermédiaires entre le chant du canon et sa récitation silencieuse, à savoir le ton de la lecture et le ton affaibli de la lecture.

E. de Moreau, S. I.

Anaphorae Syriacae quotquot in codicibus adhuc repertae sunt. — Vol. I, fasc. 2. Rome, Pont. Instit. Orient. Studiorum, 1940, 28 × 24 cm., pp. 99-263.

Nous avons annoncé, dès son apparition, la collection des « Anaphorae Syriacae », publiée sous les auspices du Pontificio Istituto Orientale de Rome (cfr N.R.Th., 1939, 864). Le second et dernier fascicule du premier volume a suivi de près le premier. Il contient avec traduction et introduc-

tions latines, le texte de quatre anaphores : celle de S. Grégoire de Nazianze, publiée par le R. P. Hausherr, celle de S. Jean Chrysostome, publiée par H. G. Codrington, et enfin, les « Anaphorae Duodecim Apostolorum prima et secunda », dont l'éditeur est le R. P. Raes, à qui nous devions déjà l'Introduction générale. Les règles qui ont été suivies dans ces éditions sont les mêmes que celles qui ont régi la publication des deux premières anaphores parues dans le premier fascicule : l'introduction ne fournit qu'un court conspectus sur la tradition manuscrite ; les questions d'authenticité, de relations avec d'autres anaphores, etc., sont remises à plus tard. Quant à l'édition proprement dite, et à la traduction, elles ne laissent rien à désirer.

Ch. Martin, S. I.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Fr. ROSENTHAL et R. WALZER. — *Plato Arabus.* Vol. II. *Alfarabius de Platonis Philosophia.* Coll. Corpus Platonicum Medii Aevi. Edid. R. Klibansky. Londres, The Warburg Institute, 1943, 22 × 14 cm., XXII-30-24 p.

Dirigée par Klibansky (voir Revue, 1946, p. 363), la savante série du « Plato Arabus », parallèle au « Plato latinus » déjà commencé et au « Plato hebraeus » projeté, vient de débuter avec son volume II, en attendant le volume I qui est sous presse à Beyrouth. Il est consacré à un ouvrage d'Alfarabi († 950), un des écrivains orientaux qui initièrent les arabes à la philosophie grecque, au point qu'on l'appelait le deuxième Maître, en réservant les titres de premier et de troisième Maîtres respectivement à Aristote et à Avicenne. Remarquablement soignée, l'édition du texte arabe a dû se contenter du seul manuscrit connu, récemment trouvé par Ritter (Sainte-Sophie, Constantinople, 4833), et de quelques passages du résumé en hébreu rédigé par le juif Falaguera au XIII^e^ siècle, et publié par M. Steinschneider avec une traduction latine, à Saint-Pétersbourg en 1869. Par suite, le texte d'Alfarabi n'a pu être rétabli partout avec une certitude entière, surtout dans un certain nombre de détails gâtés par des transcriptions fautives ; les noms propres ont été souvent maltraités. Des notes au bas de la traduction indiquent ces écueils : matière de sagaces recherches pour les arabisants de profession, et avertissements de prudence pour les profanes. La partie de l'œuvre d'Alfarabi, « De Platonis Philosophia », est seule publiée dans ce volume ; elle sera suivie plus tard du « De Aristotelis Philosophia ». Le « Liber exercitationis ad viam felicitatis » avait été traduit en latin au moyen âge dans un manuscrit actuellement présent à Bruges (n. 424) et publié en 1940 par le P. H. Salman dans les « Recherches de Théologie ancienne et médiévale ». Dans une introduction, très étudiée, mais d'un coup d'œil général un peu trop restreint, le lecteur apprendra que, malgré sa réputation d'initiateur, Alfarabi est peu original ; il dépend manifestement d'un intermédiaire syriaque, comme c'est le cas du reste de toute la science arabe quand il s'agit d'Aristote, et par le syriaque d'une source grecque, que les résultats de recherches ingénieuses, mais prudemment formulés, tendent à faire retrouver dans Théon de Smyrne. Les spécialistes de Platon liront avec intérêt cette analyse des dialogues platoniciens, leur appréciation et leur classement ; les historiens de la philosophie médiévale seront reconnaissants aux auteurs de leur étude et de leur édition si soignée, qui fait désirer la prompte continuation du « Corpus Platonicum medii aevi ».

J. de Ghellinck, S. I.

Meyrich H. CARRE. — *Realists and Nominalists.* Oxford, Oxford University Press, 1946, 22 × 14 cm., VIII-128 p.

De lecture intéressante et aisée, dans la belle présentation de l'« Oxford University Press », ce petit livre montre une fois de plus l'intérêt qui s'attache de nos jours à la pensée médiévale. Il a le grand avantage de pré-

senter, dans une esquisse historique très nette, un des problèmes dont le moyen âge a proposé deux solutions longtemps prédominantes, le problème des universaux. Non pas que l'auteur le grandisse à la manière d'Hauréau, qui faisait de la « Querelle des Réaux et des Nominaux » l'histoire de presque toute la philosophie médiévale ; mais il lui donne la place qu'elle mérite, au milieu des autres objets dont elle s'occupe. Car elle se trouve toujours à la base d'une appréciation des opérations de l'esprit. Contrairement à un préjugé longtemps tyranniquement prépondérant, l'auteur n'hésite pas à affirmer la continuité du développement qui opère la jonction entre la pensée moderne de la Renaissance et celle de l'antiquité, par la persistance des principes de la pensée grecque dans un contexte chrétien. Pour son exposé qui retrace cette évolution de la pensée médiévale depuis la fin du monde antique jusqu'aux temps modernes, il a préféré recourir à quelques types importants, chez lesquels il dégage les principaux traits de la manière de penser de la scolastique, en premier lieu saint Augustin (p. 1-31), dont l'influence a régné sur la spéculation de tout le moyen âge jusque chez Wyclif et qui lui a légué son réalisme bien tranché, puis Abélard (p. 32-65), le plus véhément adversaire du réalisme outré et, il aurait pu l'ajouter, l'initiateur d'une poussée dialectique dont en plus d'un domaine les bienfaits sont contestables ; après lui, vient saint Thomas (p. 66-101), qui inaugure une nouvelle théorie par le recours à l'expérience basée sur l'œuvre d'Aristote et qui concilie dans un réalisme modéré les vues jusque-là en opposition ; enfin au XIV^e^ siècle, se présentent des initiatives philosophiques audacieuses, empiriques et sceptiques, principalement avec Guillaume Occam, le « Maître au rasoir », et qui, dans une évolution intellectuelle toujours plus radicale, tranche à cœur joie dans tout réalisme sinon dans toute réalité (p. 101-125) ; l'auteur l'appelle, non sans raison du reste, le Hume du moyen âge. L'ouvrage a le mérite d'une clarté de bon aloi qui, tout en simplifiant beaucoup de détails et de nuances, parvient en général à respecter tous les traits essentiels. Un de ses guides préférés a été l'œuvre du professeur Gilson, ce qui lui est un titre de recommandation. Les résultats de l'influence occamiste sont bien mis en relief, plus que le rôle de Scot, qui est trop parcimonieusement étudié.

J. de Ghellinck, S. I.

F. VAN STEENBERGHEN. — *Aristote en Occident. Les origines de l'aristotélisme parisien.* Coll. « Essais philosophiques ». Louvain, Editions de l'Institut supérieur de philosophie, 1946, 18 × 12 cm., 200 p.

Cet élégant petit volume, dont le contenu se présente aussi attrayant que sa toilette extérieure, a pour but, conformément au programme de la collection qu'il annonce, de mettre à la disposition du public cultivé les principaux résultats des travaux de l'auteur sur Siger de Brabant et les philosophes du XIII^e^ siècle. Avec netteté et décision, il a groupé, autour du grand nom d'Aristote comme centre, les vicissitudes du profond changement, — il n'a pas tort de l'appeler une révolution, — de la pensée médiévale, qui s'élabore lentement d'abord, violemment ensuite, dans des conflits sensationnels. Il intitule son livre « Aristote en Occident ». Pour beaucoup de lecteurs, ce sera une révélation, qui leur fera connaître un moyen âge très mouvementé dans sa pensée, souvent audacieux dans ses initiatives, parfois très indépendant, toujours intéressant dans les divers courants qui marquent son évolution intellectuelle. Les trois premiers chapitres, un quart du livre (p. 7-56), peuvent servir d'introduction ; en larges traits, ils présentent les grandes synthèses des grecs et des arabes, le bilan philosophique du XII^e^ siècle et le mouvement philosophique du XIII^e^ siècle, que domine l'envahissement de l'Occident par les écrits d'Aristote en vagues successives. Les trois chapitres suivants forment la partie principale de l'ouvrage, l'entrée d'Aristote à Paris (1200-1230), la croissance de l'Aristotélisme (1230-1250), et enfin l'essor de l'aristotélisme latin (1250-1265). Exposé lumineux, sincère, critique, dégagé de tout apparat encombrant, appuyé sur les résultats des principaux chercheurs contemporains, Gilson,

Mandonnet, Grabmann, Pelster, Lottin, mais basé sur une compétence personnelle indiscutable et accompagné d'une modestie trop souvent portée à se couvrir de l'avis d'autrui ; par contre, il défend fermement contre M. Gilson le genre d'attitude de saint Bonaventure vis-à-vis des idées d'Aristote. Simple détail : l'allusion à la médecine et au droit, un peu hésitante, devrait être rattachée à l'engouement que suscitent dans le monde des clercs ces sciences dites alors « lucratives » et dont le succès provoque les plaintes non seulement des papes et des évêques mais d'un bon nombre d'écrivains, humanistes, théologiens, prédicateurs, dès la fin du XII^e^ siècle ; l'œuvre de Jean Damascène est introduite et utilisée en Occident longtemps avant la version corrigée par Robert Grosseteste. L'envahissement de la dialectique a des résultats plus étendus et plus profonds, croyons-nous, que ne le laisse entendre l'auteur (p. 36-38). Une table alphabétique des noms et matières principales, à la fin, viendrait à point. Le livre vaut la peine d'être lu, car il est instructif, notamment sur la question de la « philosophie chrétienne », et en général sur l'histoire de la pensée chrétienne. D'emblée, il place à un haut niveau la nouvelle collection qu'il inaugure.

J. de Ghellinck, S. I.

O. LOTTIN. — *Psychologie et morale aux XII^e^ et XIII^e^ siècles.* Tome I. *Problèmes de psychologie.* Louvain, Abbaye du Mont César, 1942, 25 × 17 cm., 552 p.

L'éloge d'un livre comme celui-ci n'est plus à faire, la plupart de nos lecteurs connaissant de longue date les nombreuses et précieuses contributions de dom Lottin à l'histoire des théories morales du XII^e^ et du XIII^e^ siècle. Par des recherches non moins éclairées qu'étendues, l'auteur a préparé les éléments d'une puissante synthèse des idées psychologiques et morales, à l'époque qui précède les grands conflits de la seconde moitié du XIII^e^ siècle. Aussi ne peut-on que se réjouir de voir réunis en deux ou trois volumes, plus ou moins synthétiques déjà, ses principaux résultats obtenus jusqu'ici, avec les pièces documentaires qui les appuient. Ce premier volume, consacré principalement aux problèmes de psychologie, reprend, en les développant, en les remaniant et en les complétant, les études publiées précédemment. D'abord, le libre arbitre et la liberté (p. 12-389), c'est le morceau le plus considérable ; puis la psychologie de l'acte humain (p. 393-424), où Jean Damascène affirme son influence avec celle de Némésius. Viennent ensuite trois questions plus brièvement traitées : la simplicité de l'âme humaine, son unité, son identité avec ses facultés, à l'époque qui précède saint Thomas (p. 427-460, 463-479, 483-502). Enfin, un chapitre sur la psychologie en général à la Faculté des Arts de Paris aux approches de 1250 (p. 505-534) : chapitre spécialement intéressant, car il montre l'action mutuelle de la Faculté des Arts sur celle de Théologie, l'imprécision de doctrine qui règne encore entre ceux qu'on appellera plus tard Augustiniens et Aristotéliciens, l'infiltration d'Avicenne, plus ou moins restreinte, dans la Faculté des Arts, les origines de la doctrine de l'intellect-agent, et de beaucoup d'autres problèmes qui seront débattus avec véhémence à l'époque suivante, pour aboutir à des solutions adverses très tranchées. Mais il n'y a pas que ce dernier chapitre qui ouvre des aperçus sur les débats ultérieurs : chacun des chapitres précédents, disons mieux chacun des paragraphes, sont remplis de données précises, dont l'auteur a pu relever la genèse et les ramifications grâce à une vaste enquête à travers les matériaux inédits. A qui voudrait apprécier le progrès réalisé dans notre connaissance de ces doctrines scolastiques depuis une ou deux générations, il suffirait de se reporter aux quelques pages sur l'histoire de la théorie de la syndérèse publiées en 1879 par Fr. Nitzsch, dans le « Jahrbuch für protestantische Theologie » (p. 492), et de les comparer aux riches données du présent volume : essai de trop peu de conséquence pour que dom Lottin ait cru devoir le faire figurer dans sa bibliographie. Par contre, nous aurions été heureux de rencontrer le nom de Reinhold Seeberg, qui est un des représentants de la théologie protestante les plus attentifs au mouvement des

études médiévales. Plusieurs conclusions se dégagent incontestablement de la large induction placée à la base de l'exposé de dom Lottin. Chacune d'elles mériterait d'être mise en relief, comme le rôle de saint Anselme, de saint Bernard, de saint Jean Damascène dans l'analyse de l'acte libre ou d'autres matières, la part grandissante prise par Philippe de Grève, un initiateur, la question de la classification des vertus d'après les philosophes païens et les écrivains ecclésiastiques, celle des vertus intellectuelles, des vertus morales et des vertus théologales, des vertus infuses et des vertus acquises, la part d'Aristote dans la synthèse occidentale, etc. Nous n'en soulignerons que deux, de portée plus large, dont l'importance est manifeste dans une étude complète de la théologie et de la philosophie du XIII[e] siècle : la première, qu'il faut se garder des synthèses trop hâtives qui aboutiraient à considérer comme communes avant saint Thomas des théories qui se trouvent encore en pleine élaboration ; la seconde, que l'œuvre de saint Thomas, pour être bien comprise et appréciée, a besoin d'une étude historique détaillée, d'où ressort non pas tant l'originalité de chacun de ses éléments, que la puissance de charpente capable d'unifier harmonieusement ce que lui avaient transmis les penseurs des âges précédents. Espérons que les deux volumes suivants, retardés par les conditions désavantageuses de l'industrie du livre, ne tarderont pas à paraître, au grand avantage de tous ceux qu'intéressent les origines de notre théologie morale.

J. de Ghellinck, S. I.

M. MUELLER, O. F. M. — *Ioannis Duns Scoti Tractatus de primo principio*, editio critica. Coll. Bücher Augustinischer und Franziskanischer Geistigkeit, Erste Reihe : Texte und Forschungen. Abt. A. Texte, Bd. 1. Fribourg en Br., Herder, 1941, 21 × 14 cm., XL-172 p. Prix : 4,80 Mk.

A côté des grandes publications de Quaracchi et du « Pontif. Ateneo Antoniano » de Rome, outre beaucoup de travaux sur la doctrine de Scot en France, en Italie et ailleurs, etc., dus à une intense activité franciscaine, voici que les Franciscains d'Allemagne ont annexé à l'« Arbeitsgemeinschaft », qui a pour organe « Wissenschaft und Weisheit », une vaste entreprise en trois sections consacrée aux travaux de l'école augustiniste et franciscaine. Elle comprendra des textes avec des recherches, des études sur la philosophie et la théologie, sur la théologie et la vie religieuse. Le volume qui ouvre la série des textes a résolument abordé le « Tractatus de primo principio » de Duns Scot, sans attendre l'édition complète de la « Commissio Scotistica ». Peut-être, est-ce cet empressement qu'il faut rendre responsable de la justification de l'édition (p. VII et VIII), car cette multiplication des entreprises risque de compromettre la coordination harmonieuse des travaux. Une préface d'un peu plus de 30 pages donne les principales indications utiles. Faite avec grand soin, l'édition s'appuie sur tous les manuscrits aujourd'hui connus du « De primo principio » (p. XVIII), dont quatre datent de la première moitié du XIV[e] siècle. Ce qui complique le travail de l'éditeur, dans cette œuvre-ci comme dans le commentaire des « Sentences » et dans d'autres œuvres de Scot, est le grand nombre d'additions, même dans le premier manuscrit, celui de Madrid, et souvent dans celui d'Oxford (Balliol College). Le P. Müller a imprimé ces dix « Additiones » à la fin de son édition. Ce qu'il dit de leur authenticité (p. XXXV-XXXVIII) mérite considération, mais laisse encore place à hésitation. La « Tabula conclusionum » (p. 167) ne se rencontre que dans quelques manuscrits. Les références à l'édition de Wadding auraient dû renvoyer à l'œuvre originale de 1639, et non pas à la réimpression défectueuse de Vivès.

J. de Ghellinck, S. I.

J. NINCK. — *Sieghafte Liebe. Die Liebe der Zürcherin Johanna Rahn zu dem Philosophen J. G. Fichte.* Nach den Quellen erzählt. Zürich, Orell Füssli Verlag, 1939, 20 × 14 cm., 184 p., 16 pl.

La vie écrit les meilleurs romans. Elle écrivit celui de Fichte et de sa

fiancée, sa femme ensuite, Johanna Rahn. Elle le consigna dans leur correspondance. Fichte : le théologien qui se découvrait la mission d'éduquer son peuple à la liberté « vraie » ; le philosophe bouillant et génial, mais autoritaire et franc, aventureux, et amoureux des idées plus encore que de la jeune fille, qui pourtant lui avait ravi le cœur. Et celle-ci : irréprochable, héroïquement fidèle, pardonnant sans amertume après une rupture et un oubli de deux années ; elle était fière de devenir l'épouse du grand savant ; dévouée à sa personne, elle s'ingénia à s'accommoder à son caractère exalté et entier ; par sa douceur opiniâtre elle triompha de son indépendance et de ses saillies ; elle le seconda avec intelligence dans ses crises intérieures comme aussi dans les revers qu'il s'attira par ses excès d'humeur. Nous lui devons peut-être que la pensée puissante de Fichte ait pu se libérer, s'exprimer, se léguer à nous. Ce roman est raconté avec simplicité et même avec candeur. Il aidera sans contredit à faire mieux saisir le côté très humain, trop humain, de l'idéalisme fichtéen. A faire mieux voir aussi l'aspiration religieuse qui, malgré son rationalisme, en dépit — faut-il le dire — de son manque d'orthodoxie, en fait le fond. Ils étaient persuadés tous deux que la divine Providence guidait leurs vies à travers le jeu des passions humaines vers le dévouement aux nobles causes. C'est la divine Providence que Fichte, ayant perdu la foi au révélé, cherchait à établir et à scruter pour y découvrir sa voie, et pour apprendre à son peuple à s'y conformer.

J. Defever, S. I.

S. VANNI ROVIGHI. — *La concezione Hegeliana della storia.* Coll. Publicazioni dell' Università cattolica del S. Cuore. Serie prima : Scienze filosofiche. Vol. XXXV. Milan, Vita e Pensiero, 1942, 25 × 17 cm., VIII-232 p. Prix : 30 lires.

L'auteur ne se contente pas d'une analyse critique des leçons sur la philosophie de l'Histoire, mais il recherche — et c'est la première partie de l'ouvrage, — dans les périodes antérieures de l'évolution de la pensée hégélienne, les éléments qui seront développés dans les leçons ; car la philosophie de l'histoire n'est pas, chez Hégel, une application à un domaine particulier de la pensée philosophique de Hegel, mais celle-ci en est partout teintée. La seconde partie, consacrée aux leçons sur la philosophie de l'histoire, traite de la conception générale de l'histoire, des diverses espèces d'historiographie et de l'histoire philosophique ; du monde oriental, du monde gréco-romain, du monde germanique, moyen âge et époque moderne. La plupart des chapitres complètent l'analyse de la pensée de Hegel par des observations critiques sur son système.

A. De Bil, S. I.

LABERTHONNIERE. — *Œuvres* publiées par les soins de Louis Canet. *Esquisse d'une philosophie personnaliste.* Paris, Vrin, 1942, 23 × 14 cm., XX-724 p.

Continuant la publication posthume des « Œuvres de Laberthonnière », M. Canet a présenté au public l'« Esquisse d'une philosophie personnaliste ». Cet ouvrage est le dernier auquel avait travaillé le P. Laberthonnière ; l'état d'inachèvement et le désordre des manuscrits ont contraint l'éditeur à intervenir, dans cette publication, de beaucoup plus près qu'il ne l'avait fait dans les publications précédentes. C'est au point qu'il a dû lui-même donner un plan à un ouvrage encore informe. Un avertissement apporte les éclaircissements désirables sur la nature de ces interventions. Ainsi le lecteur peut-il se rendre compte de ce qu'étaient, avant les arrangements de l'éditeur, les articles et les fragments publiés.

Dans ce livre, comme dans d'autres, la pensée de Laberthonnière se développe surtout par opposition à la pensée d'autrui. La plus grande partie de l'ouvrage est faite de polémiques ardentes contre les conceptions d'Aris-

tote, de saint Thomas, de Renouvier, de Bergson et de Brunschvicg. Ces discussions fournissent à l'auteur l'occasion de reprendre sans cesse l'exposé de ses vues personnalistes. Il est dommage qu'elles méconnaissent parfois étrangement le vrai point de vue de l'adversaire.

Sur la philosophie de Laberthonnière, ce nouveau volume n'apporte peut-être rien d'entièrement neuf. Dans la plupart de ses écrits, l'auteur s'est appliqué à traduire une même intuition essentielle et à développer les mêmes thèmes fondamentaux. Mais on trouvera dans cet ouvrage, écrit au soir d'une vie toute consacrée à la pensée philosophique, de précieuses précisions et des exposés d'une remarquable densité. On ne saurait guère contester que quelques-uns des thèmes les plus riches, exploités par l'existentialisme chrétien d'aujourd'hui, se rencontrent déjà dans la pensée personnaliste de Laberthonnière. Mais on éprouve de la mélancolie à voir un grand et généreux esprit s'obstiner jusqu'au bout à produire les mêmes interprétations défigurantes du thomisme et de la philosophie catholique traditionnelle.

On regrette également qu'il ne soit pas arrivé à reviser ses vues sur les rapports de la nature et du surnaturel. Il les résume dans un passage bien caractéristique. « La distinction entre le naturel et le surnaturel — écrit-il — a toujours sa raison d'être... Seulement, en même temps que, pour être comprise comme elle doit l'être, elle écarte toute idée de quelque chose que nous serions ou que nous aurions « par droit », et de quelque chose qui s'y ajouterait et que nous serions ou que nous aurions « par grâce », parce que nous ne sommes et n'avons rien qui ne soit don, elle a une portée morale et non pas ontologique. Ce qu'elle suppose, ce ne sont pas deux ordres d'essences ou de formes superposées, — ce qui implique un dualisme métaphysique ; — ce sont deux manières d'être et d'agir, dont l'une correspond à ce que nous sommes, à ce que nous pensons et à ce que nous faisons par égocentrisme natif, et dont l'autre correspond à ce que nous avons l'obligation d'être, de penser et de faire par générosité voulue » (p. 14-15). Beaucoup ne pourront s'empêcher de trouver cette conception appauvrissante et trop peu fidèle au donné que la théologie a charge de comprendre.

Ed. Dhanis, S. I.

R. TROISFONTAINES. — *Le choix de J.-P. Sartre. Exposé et critique de l'Etre et le Néant.* Centre de recherches philosophiques et spirituelles. Paris, Aubier, édit. Montaigne, 1945, 19 × 12 cm., 122 p.

Dense et clair, ce petit volume, dont on pourra bientôt trouver en Belgique la seconde édition, présente trois études, également précieuses à nos yeux : — un résumé de la philosophie de Sartre (en 25 pages), excellent, quoique forcément réduit à une dialectique fondamentale dont il fait bien apparaître le fil ténu — une discussion critique (40 pages), souple et vigoureuse, qui, sans accorder peut-être à l'adversaire toute l'audience souhaitable, se meut avec aisance, et retrouve Dieu, à la fois sur le plan transcendantal (J. Maréchal) et sur celui de l'option (G. Marcel) — enfin un essai original sur « le remords et le repentir » dont les analyses existentielles très nettes, conduites selon une perspective d'emblée théologique, inspireraient utilement le directeur d'âmes.

En fin de compte, R. Troisfontaines estime que les vues de Sartre sont commandées par un « choix » radicalement antichrétien : celui d'une liberté repliée sur elle-même en une volonté désespérée d'autarcie et d'isolement. Peut-être eût-il pu souligner davantage que Sartre, par les situations existentielles dont il analyse avec brio le vice secret et les contradictions internes, aboutit à exprimer fortement la condition précaire de l'être fini « en tant que puissance » et en tant qu'atteint par le péché, et fait ainsi ressortir une composante authentique de tout existant-dans-le-monde.

Parce que les séductions littéraires et les duperies dialectiques de Sartre s'avèrent désastreuses pour des esprits moyens, peu ou mal formés, la critique a parfois tendance à mettre tout sur le compte du diable, de l'antéchrist ou de la mode. C'est un grand mérite pour l'auteur de n'avoir pas

voulu s'enliser dans cette ornière facile. Tous auront ainsi la joie de voir abordé, sans tarder, le difficile travail de discernement et d'intégration qui s'impose au penseur catholique de bonne foi.

A. Godin, S. I.

G. MARCEL. — *Homo Viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'Espérance.* Coll. Philosophie de l'Esprit, dirigée par L. Lavelle et R. Le Senne. Paris, Aubier, Editions Montaigne, 1945, 12 × 19 cm., 360 p. Prix : 105 frs.

Dans cette série d'essais, pour la plupart des conférences faites pendant la guerre, nous retrouvons les thèmes existentiels les plus chers à G. Marcel. Une description phénoménologique délicate et sûre de sentiments tels que ceux de captivité, d'ennui, d'espérance, de communion, d'amour, du sacré, nous permet de réaliser de plus en plus la situation métaphysique de l'humanité. Les hommes sont des communions d'itinérants vers un transcendant concret, vers le Toi absolu. Et si, rejetant courageusement toute complaisance vaine, toute ambition, ils prennent conscience de cette vocation et de cet engagement, et en assument la responsabilité, ils se rendront disponibles et pourront en toute fidélité se frayer leur chemin, au travers des mystères qui les enveloppent, vers un ordre stable ici-bas, vers le salut au-delà ; ils vivront l'espérance. Application de ceci est faite spécialement au mystère familial, à celui de la paternité, à celui de la mort. Les trois derniers chapitres sont des jugements portés, avec beaucoup de pertinence, sur l'« Etre et le Néant » de J. P. Sartre, sur l'« Expérience intérieure » de G. Bataille, sur la poésie de Rilke.

On ne peut qu'admirer, en ces pages, un sens profond de la vie et souhaiter que beaucoup les lisent, en méditent la morale virile, régénératrice, si humaine et, au fond, si divine. On aurait plus de peine, je crois, à voir dans cette philosophie une métaphysique organisée et justifiée : elle en suppose une, plutôt. Et, avec l'auteur (dans l'Avant-Propos) on regrettera que « pour des raisons, les unes valables, les autres mauvaises, jamais il n'écrira le traité » philosophique présentant en système sa pensée.

J. Defever, S. I.

Prof. Dr. R. FEYS. — *Logistiek. Geformaliseerde Logica. I. Algemeen overzicht, propositie- en klassenlogica.* Coll. Philosophische bibliotheek. Anvers, Standaard-Boekhandel, 1944, 23 × 16 cm., 340 p. Prix : 150 frs.

Félicitons la « Philosophische Bibliotheek » d'avoir entrepris la publication de la Logistique du Chanoine Feys, professeur à l'université de Louvain. Malgré la large introduction historique qui rend familier l'emploi des conventions d'écriture en montrant leur raison d'être et leur portée, ce n'est pas un manuel à lire sans initiation préalable, mais bien une synthèse des « méthodes » dont dispose la logique formalisée et axiomatisée après un siècle de progrès. Cette étude dispose à discuter en connaissance de cause les problèmes philosophiques que pose l'existence des divers systèmes de logique formalisée. Le chapitre III fixe en effet les limites de l'interprétation du formalisme symbolique. Dans quelle mesure la logique formelle peut-elle se constituer indépendamment de toute épistémologie et de toute psychologie ? Comment une signification quelconque peut-elle être donnée à un langage purement symbolique ?

Distinguer les formalismes comme pures techniques et leur signification proprement logique, tel est le souci de l'auteur. La logique comme science positive comprendrait ainsi deux parties dont il faudra tôt ou tard reconnaître l'existence dans tous les milieux philosophiques. L'une étudie les propriétés purement formelles des symbolismes selon une méthode déductive qui explique la dénomination ambiguë de logique mathématique. L'autre recherche les interprétations logiques possibles de ces formalismes et relève de la « sémantique » ou théorie des significations, science encore peu évoluée et plutôt inductive.

La seconde partie du volume résoud par des méthodes strictement formalisées et avec une rare élégance les problèmes de la logique traditionnelle : logique des propositions, étudiant les raisonnements valides sans analyse des propositions composantes, et logique des classes, étudiant les propositions où une première analyse discerne un sujet et un prédicat.

On attend impatiemment le second volume ; il traitera de la logique des relations, des jugements modaux, de la combinatoire (cette « logique formelle de la logique formelle » !), enfin de la métalogique. C'est là surtout que les nouvelles méthodes montreront leur supériorité. Puisse ce magistral ouvrage être bientôt publié en français et combler ainsi une regrettable lacune de l'information française. Il fait honneur à l'enseignement philosophique belge. Espérons que l'étranger ne devra pas nous révéler sa valeur.

J. Gilbert, S. I.

E. ABEGG. — *Indische Psychologie.* Zürich, Rascher, 1945, 21 × 14 cm., 134 p. Prix : 5,80 frs suisses.

Ce petit volume résume, de façon très dense, les vues indiennes sur l'âme, sa nature, ses facultés et leur fonctionnement, ses antécédents et ses destins. On distingue cinq classes d'idées : Védisme et Upanishads, Vedânta, Sâmkhya, Matérialisme et Jainisme, Bouddhisme. L'auteur s'appuie suffisamment sur les sources, et plus encore, semble-t-il, sur les grands spécialistes. Le tableau des sources et l'index sont bien faits. Evidemment, dans un cadre si resserré, plus d'une discussion, encore très actuelle, n'apparaît guère : l'auteur a choisi entre plusieurs opinions, et va droit son chemin ; de plus les « écoles » diverses ne sont pas toujours assez équitablement représentées et nettement distinguées : chose d'ailleurs souvent fort difficile. Mais clair, commode, compact, ce travail reste un excellent conspectus d'une question essentielle.

J. Masson, S. I.

PEDAGOGIE

R. LE SENNE. — *Traité de Caractérologie.* Coll. Logos. Paris, Presses Universitaires de France, 1945, 20 × 15 cm., XII-650 p. Prix : 300 frs.

Professeur de morale et de pédagogie en Sorbonne et chef de file de la philosophie spiritualiste, M. Le Senne s'intéresse depuis longtemps à la psychologie spéciale. Il a déjà publié chez Alcan une traduction de « La psychologie des femmes » (1925) de Heymans et une étude très fouillée sur « Le mensonge et le caractère » (1930). Voici enfin le manuel de base qui manquait en France et introduira ceux qui le désirent dans les secrets de la caractérologie. L'auteur se rattache à l'école de Groningue — déjà connue des lecteurs de la Nouvelle Revue Théologique par une esquisse du P. Donceel, en mai-août 1938 — mais il en élargit considérablement les cadres en y intégrant l'apport des autres psychologues et ses observations personnelles. Son étude a le grand mérite, si rare, de conjuguer la science de l'homme et le respect de sa liberté. Le caractère ne définit que l'ensemble des dispositions congénitales qui forme le squelette mental d'un homme ; s'il oriente et spécifie son activité, il ne la détermine pas. Mais pour la conduite personnelle comme pour la pédagogie et la direction de conscience, il est de la plus haute importance de repérer d'abord aussi exactement que possible les données fondamentales d'une structure humaine, et de comparer le cas étudié avec d'autres cas semblables ou opposés. Le « Traité de caractérologie » facilitera cette enquête. Tous les prêtres et les éducateurs trouveront grand profit à le lire.

Roger Troisfontaines, S. I.

VERHEYEN et CASIMIR. — *Paedagogische Encyclopaedie.* Afl. nr 17-18-19. Anvers, De Sikkel, 1945, 29 × 18 cm., p. 193 à 336. Prix : 40 frs par livraison.

Après un intervalle assez long, voici la parution de trois nouveaux fascicules d'une encyclopédie pédagogique, dont les numéros précédents ont été régulièrement recensés dans cette revue. Les articles vont de la lettre K à la lettre N.

Fidèles à leur tradition, les rédacteurs nous présentent des notices soigneusement étudiées et bien documentées, particulièrement du point de vue bibliographique. Les articles sur les traitements médico-pédagogiques, la méthodologie, l'éducation musicale, l'enseignement des sciences naturelles et le mouvement pédagogique aux Pays-Bas méritent d'être particulièrement signalés.

Néanmoins, on voudra bien nous pardonner quelques critiques. A la fin de l'article sur les traitements médico-pédagogiques, nous avons été étonné de voir ses auteurs, par ailleurs très compétents, préconiser la stérilisation des anormaux intellectuels et anti-sociaux. Ces considérations d'ordre eugénique, inadmissibles pour une conscience chrétienne, débordent, il faut l'avouer, le cadre de cet article. Quant à la castration, dont il est question à la page 234 et 238, la pensée des auteurs est pour le moins équivoque. Cette opération peut se justifier au cas où elle apparaîtrait vraiment nécessaire à la guérison d'une propension sexuelle nettement morbide, mais serait illégitime pour des motifs d'ordre uniquement social, comme semblent l'admettre les auteurs.

Certains articles dénotent un manque de coordination dans le plan d'ensemble. Les deux articles consacrés à l'enseignement primaire et secondaire, par exemple, sont conçus différemment. Le point de vue sociologique et pédagogique, qui fait l'intérêt du premier, est abandonné dans le second. Par contre les aperçus historiques du second article font double emploi avec une partie des articles consacrés à la Belgique (fasc. 4 et 5) et à la Hollande. Ces deux articles eux-mêmes présentent le même défaut. Il est impossible, par exemple, de comparer les deux pays, en ne se basant que sur les renseignements que nous y trouvons. Les nombreuses statistiques, qui font la richesse de l'article « Pays-Bas », manquent pour la Belgique ; d'autre part, aucun renseignement ne nous est fourni sur les mouvements de jeunesse néerlandais, alors que ce sujet est largement développé dans l'article « Belgique ».

Enfin, pour terminer, l'auteur de la notice sur l'enseignement moyen en Belgique n'a-t-il pas remarqué combien l'esprit tendancieux de son article s'écarte de la largeur d'esprit en matière de liberté d'enseignement, manifestée par ses collaborateurs néerlandais (cfr, dans le même article, la notice néerlandaise et l'article Pays-Bas) ? Puisse-t-il être amené par eux à apprécier les avantages d'un système moins étatiste que le nôtre. Soit dit en passant, nous pouvons difficilement croire que, dans ce même aperçu historique, l'œuvre des jésuites ne mérite pas d'autre mention que la suivante : « Sous Farnèse les jésuites s'emparèrent de l'enseignement moyen et fondèrent en quelques mois 300 collèges » !

W. Smet, S. I.

J. NUTTIN. — *L'Institut de psychologie et de pédagogie à l'Université de Louvain, avec un aperçu historique sur l'école de pédagogie 1923-1944.* Louvain, Nauwelaerts, 1945, 22 × 15 cm., 182 p.

La psychologie ne jouit pas encore dans notre pays de l'intérêt auquel elle a droit. Et pourtant ses applications dans tous les domaines de l'activité humaine se multiplient sans cesse. Bien plus l'étude théorique de beaucoup de problèmes comporte la considération d'un aspect psychologique. C'est dire que l'étude de la psychologie prend de plus en plus d'importance dans une formation intellectuelle complète. Pour répondre à ces exigences un Institut de psychologie vient d'être créé à l'Université de Louvain.

La création de cet institut intéresse-t-il également le clergé ? Son conseil l'a pensé. Les services que peuvent rendre les sciences psychologiques à l'éducation de la jeunesse, à la direction spirituelle, à la prédication et au ministère pastoral, en général, sont évidents. Mais une formation psycho-

logique peut être profitable également à l'étude de la théologie fondamentale, à l'histoire comparée des religions, à l'exégèse, à la théologie morale, ascétique et mystique. En bien des endroits en effet les sciences religieuses touchent à la psychologie, ou gagneraient à prendre davantage en considération le facteur humain. On a donc prévu dans le cadre de cet institut une section spéciale, destinée aux étudiants en théologie, et comportant, à côté d'une formation psychologique générale, des cours de psychologie religieuse et pastorale.

On trouvera dans cette brochure tous les renseignements désirables.

W. Smet, S. I.

Dr. W. BLESS, S. J. — *Ons Godsdienstonderricht. Een verzoek aan onze mede-Priesters en aan allen, die belang stellen in de godsdienstkennis van de jeugd.* Maastricht. Het R. K. Centraal Bureau voor onderwijs en opvoeding. Redactie Verbum, 1945, 24 × 16 cm., 36 p. Prix : 0,95 flor.

Cette brochure mérite une attention particulière : elle est un programme de réforme de l'enseignement religieux. S'il y a un renouveau didactique, par les méthodes actives et les adaptations psychologiques, la présentation du dogme reste déficiente ; on n'est pas loin d'une espèce de naturalisme dans lequel le mystère est prouvé, de pragmatisme utilitaire de la vie religieuse. Il faut ramener l'apologétique à son rang secondaire ; développer le contenu de foi, formulé non abstraitement mais de façon vivante. Ni l'Ecriture, ni l'Eucharistie, mais la Personne du Christ est le centre de la Révélation. Sans doute le rédacteur de « Verbum » avoue ne pas avoir soulevé tous les problèmes dans une question si complexe ; aussi invite-t-il le clergé à repenser ses méthodes et à collaborer à l'œuvre de réforme.

P. C.

E. DE GREEFF. — *Wij en onze kinderen.* Coll. Gezinsproblemen, n° 4. Anvers, Ed. 't Groeit, 1944, 19 × 13 cm., 244 p. Prix : 75 frs.

Voici la traduction néerlandaise de « Nos Enfants et Nous », ouvrage bien connu du Dr. De Greeff, dont l'édition française est épuisée depuis 1940. L'auteur y a ajouté un chapitre, intitulé « Le monde de l'enfant de 6 à 12 ans ». Nous sommes d'autant plus heureux d'en faire le compte rendu, que l'édition française ne fut pas annoncée dans cette revue lors de sa parution en 1939. Ce livre fut maintes fois loué pour son courage. Une longue pratique de psychiatre et de médecin-anthropologue à la prison centrale de Louvain a révélé au professeur De Greeff dans les problèmes religieux et moraux, en particulier dans les problèmes familiaux, des aspects qui restent ignorés de la plupart des hommes. On peut bien tourner en dérision certaines déformations des médecins et psychiatres, leur reprocher leurs exagérations, leurs préjugés, il n'en reste pas moins vrai que, devant eux, impitoyablement, le masque tombe, derrière lequel les hommes s'efforcent de cacher leurs misères et leurs secrets desseins. Aussi est-il à prévoir que certaines opinions de l'auteur n'emporteront pas l'assentiment de tous ses lecteurs. Mais il faut reconnaître que ce livre, non seulement ouvre des aperçus étonnamment originaux et profonds, mais qu'il témoigne également d'un grand amour de la vérité. Des préjugés propres à certaines catégories de chrétiens, et qui ne font pas honneur à leur religion, sont dénoncés avec perspicacité. En même temps l'auteur appuie avec une insistance particulière sur la charité, le don de soi : secret de toute véritable réussite et but principal de toute éducation vraiment chrétienne.

W. Smet, S. I.

Dr. R. BIOT. — *Santé humaine.* Coll. « Présences ». Paris, Plon, 1942, 19 × 12 cm., VI-242 p. Prix : 24 frs.

Ce livre du Dr. Biot fait suite à son volume bien connu « Le Corps et l'Ame », tout entier construit autour de l'affirmation, de la constatation

essentielle : L'homme est corps et âme dans une intime unité et compénétration, qui se révèle par la mutuelle dépendance de notre physiologie et de notre spiritualité. Nous trouvons ici, de cette idée maîtresse, des applications suggestives actuelles aux sujets les plus importants de la vie humaine, individuelle et sociale. L'éducation physique, qui passionne aujourd'hui, et l'éducation des fonctions vitales, qui reste très oubliée ; le respect de la vie conçue, problème plus angoissant que jamais, et le respect de la vie finissante, qui risque de céder devant l'euthanasie ; la santé de la race et les efforts qu'elle impose, dans les limites de la moralité, etc. Ce livre est de ceux dont la lecture est presque indispensable à qui veut vivre et faire ou laisser vivre les autres selon la formule ancienne : « Mens sana in corpore sano ». Il est d'ailleurs captivant. R. C.

M. VANHAEGENDOREN. — *Un programme de réformes en faveur des jeunes.* Louvain, Editions Sagitta, 1944, 19 × 13 cm., 174 p.

— *La mission du chef.* Traduit du néerlandais par J. Desmet. Ibidem, 128 p.

— *Le problème de l'éducation physique.* Ibidem, 110 p.

L'auteur de ces brochures est très documenté sur tous les problèmes de la jeunesse, il en a l'expérience directe, il les résout dans un esprit de sain spiritualisme, en vue d'une éducation complète, équilibrée, chrétienne. Son style est concret et sans longueurs inutiles.

1) La première de ces brochures s'adresse aux dirigeants et aux éducateurs. La législation belge ne protège pas assez la jeunesse et nombre d'abus dans tous les milieux de jeunes sont relevés par l'auteur (éducation, enseignement, orientation professionnelle, conditions de travail, santé, moralité, loisirs), qui propose aussi les solutions ; celles-ci paraîtront parfois un peu sommaires, mais toujours généreuses.

2) A conseiller à tous les jeunes chefs. Tous les problèmes de leur responsabilité et de leur action sont rencontrés.

3) Etude pratique de l'éducation physique aux différents âges, dans les divers milieux, écoles, ateliers, pour les jeunes gens et les jeunes filles.

M. H.

Zuster MARIA-CALLISTA. — *Het eenig Kind,* met een inleiding van Prof. Dr. V. d'Espallier. Coll. Gezinsproblemen, n° 3. Antwerpen, Uitgev. « 't Groeit », 1943, 19 × 13 cm., 208 p. Prix : 45 frs.

Problème capital du temps présent. Le « système de l'enfant unique », qui ravage plus d'un pays, menace les autres. Il est étudié ici concrètement, psychologiquement à la lumière d'une très riche expérience et avec une rare finesse. Aussi ce livre scientifique, objectif, plein de faits, se lit comme un roman, poignant d'ailleurs. On y voit naître le « système » dans la psychologie des parents, dans celle du milieu ; on y entend parler des jeunes gens et des jeunes filles par des enquêtes délicatement menées et jugées ; on suit, par les faits et les récits, la formation, dans l'enfant victime, des divers complexes d'égoïsme, d'égocentrisme, etc. Tout prédicateur, directeur d'âmes, éducateur devrait avoir lu un livre de ce genre, écho tragique d'une mentalité trop réelle. R. C.

B. DIERICK. — *Veertien in Leven.* Anvers, Ed. 't Groeit, 1944, 18 × 12 cm., 252 p. Prix : 75 frs.

L'auteur est père de quatorze enfants en vie et nous raconte, sans aucune prétention littéraire, les menus détails quotidiens qui constituent le bonheur et les épreuves de toute famille nombreuse. Il est difficile de définir ce qui fait le charme particulier de ce livre, captivant d'un bout à l'autre. Sa simplicité ? Sa franchise ? Nous éprouvons une grande consolation à vivre la vie quotidienne de ce beau foyer, à lutter avec lui, à garder à travers toutes les vicissitudes un grain d'espoir. Tout y est si vrai ! Mais c'est sur-

tout l'esprit de foi et le grand amour qui resplendit dans ces pages, que nous admirons. Que la vie familiale est belle et que nous sommes reconnaissants à l'auteur de nous l'avoir encore une fois montré !

W. Smet, S. I.

VARIA

Dr. M. D'HALLUIN. — *La mort, cette inconnue !* 3e édit. Paris, Beauchesne, 1940, 19 × 12 cm., 430 p. Prix : 60 frs.

Le moment concret de la mort réelle constitue un problème éminemment angoissant pour le prêtre qui cherche, à travers et au delà d'un corps mourant, à aider des secours de la grâce une âme humaine aux portes de l'éternité. Quand un homme est-il vraiment mort ? On répondra volontiers, et c'est exact : « quand il ne peut plus vivre ». Mais c'est justement la relativité essentielle de cette condition qui a progressivement élargi la marge permise pour l'administration des derniers sacrements. La technique médicale actuelle parvient à faire revivre des corps qu'on serait en droit de considérer comme définitivement morts. C'est un exposé de ces différentes techniques et à leur résultats — confirmés d'ailleurs par la pratique des hôpitaux militaires modernes — que le professeur d'Halluin nous apporte, avec en plus, l'inappréciable avantage qu'il se met également au point de vue du prêtre, qui y trouvera discutées les raisons qui justifient l'administration tardive — fort tardive même dans certains cas — des sacrements des mourants.

A. Raignier, S. I.

G. SALET et L. LAFONT. — *L'évolution régressive.* Préface de E. Raguin. Paris, Editions franciscaines, 1943, 23 × 14 cm., XI-312 p. Prix : 60 frs.

Après avoir montré une fois de plus les insuffisances du Lamarckisme, du Darwinisme et du mutationisme de De Vries devant le fait de l'évolution, les auteurs proposent une nouvelle hypothèse. Elle peut se résumer comme suit. L'histoire du monde se diviserait en trois grandes périodes. La première est la période de création et de formation, s'étendant jusqu'à l'apparition de l'homme. La seconde est la période de l'âge d'or où tout vivant était « parfait dans son ordre ». D'où mille conséquences assez déconcertantes : la mort p. ex. est inconnue pour les animaux aussi bien que pour les hommes. Les uns et les autres sont herbivores et dépourvus d'organes offensifs (même la toile d'araignée ne trouve pas grâce...). Aucun cataclysme naturel ; ni avalanche, ni inondation, ni érosion ; aucune tempête même qui, en détruisant des nids d'oiseaux, aurait pu casser quelques œufs. Les premiers hommes jouissaient d'une civilisation de loin supérieure à la nôtre. Servis par une nature parfaitement harmonisée, ils n'avaient que faire de vêtements, de maison, de feu, de pierres de taille ou de métaux. Les fruits attendaient qu'on veuille bien les cueillir. La date de cette époque fabuleuse est reculée avant les ères géologiques, car avec celles-ci les fossiles apparaissent, chose impossible dans ce monde où l'on ne meurt pas. L'existence de cet « âge d'or » échappe bien entendu à toute constatation scientifique. Les auteurs en conviennent allègrement, et basent surtout leur théorie sur la parole de la Genèse : après l'œuvre des six jours, Dieu vit que tout était bien. La troisième période est la période de l'évolution régressive, déclenchée par le péché originel. L'homme, loin d'être le fruit de l'évolution, en serait au contraire la cause. Comment ? Les auteurs esquissent une précision. Après la faute, les hommes, s'étant mis à déboiser, auraient troublé la régulation du cycle de l'eau, supprimant ainsi, par les variations consécutives dans la température, l'éternel printemps du début. Ce désordre aurait amené la disparition des grandes forêts vers l'époque carbonifère. A moins que... la cause de ces cataclysmes ne doive être cherchée dans une modification du rayonnement émis par les hommes pécheurs, entraînant finalement la dégénérescence de tout le règne animal et végétal.

On regrette de ne trouver dans cet ouvrage que des suppositions, des suggestions, des rêves gratuits. La documentation, limitée aux seuls ouvrages

français, ignore les découvertes récentes de l'embryologie chimique, de la génétique, de l'endocrinologie, et même de l'exégèse moderne. Le seul évolutionisme connu est le transformisme d'il y a 50 ans. L'ouvrage nous semble scientifiquement sans intérêt ; tout bien intentionnés que soient les auteurs, il fera plus de mal que de bien. Aux croyants, il n'apportera aucune solution acceptable à un problème résolu d'une façon bien plus apaisante par la théologie catholique moderne ; pourquoi retomber dans un concordisme définitivement abandonné ? Auprès des savants non croyants, il risque, par ses thèses indéfendables, de discréditer les vraies positions chrétiennes.

A. Raignier, S. I.

B. DE PORAY-MADEYSKI. — *Le cas de la visionnaire stigmatisée : Thérèse Neumann de Konnersreuth. Etude analytique et critique du problème.* Paris, Lethielleux, 1940, 23 × 14 cm., XXIV-304 p.

Ce livre est un examen du cas de Thérèse Neumann par un savant catholique. Toute la vie de la visionnaire stigmatisée y est l'objet d'une étude médicale et psychologique. L'auteur estime que Thérèse fut atteinte de névrose hystérique et que la plupart des faits étranges dont est tissée son existence s'expliquent par là. D'après le professeur J. Lhermitte, qui a préfacé l'ouvrage, cette conclusion serait inéluctable. D'autre part M. de Poray-Madeyski estime que l'hystérie n'a porté aucune atteinte à la moralité de la stigmatisée de Konnersreuth, à sa dignité personnelle, à sa sincérité, à sa piété, ni même à une possibilité de sainteté véritable. Nous devons nous abstenir de porter un jugement sur cet ouvrage qui est avant tout médical. Cependant nous pouvons constater qu'il s'inspire d'exigences critiques légitimes et qu'il paraît composé avec une grande conscience scientifique.

Ed. Dhanis, S. I.

ERRATUM

A la page 348 du n° 3 (mai-juin 1946), 4e alinéa, lignes 1 à 5, l'omission d'une ligne et la répétition d'une autre rendent le texte incompréhensible. Prière de rétablir comme suit :

Car, d'abord du point de vue surnaturel, si la grâce d'amour est gratuite et sans motif, elle est assez généreuse, dès qu'elle est donnée au pécheur, pour le transformer, lui, en un membre du Christ ; c'est bien Dieu et lui et tout ensemble c'est bien le membre lui-même qui aimera. L'auteur le dit pour l'amour du prochain : « nous » l'aimons avec l'amour de Dieu, et il re-

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium*

LE TRES REVEREND PERE J. B. JANSSENS, S. I.

27e SUPERIEUR GENERAL DE LA COMPAGNIE DE JESUS

Ce fascicule était imprimé lorsque nous parvient, ce 15 septembre, la nouvelle de l'élection du Père J. B. Janssens, comme 27e Supérieur général de la Compagnie de Jésus. Qu'il nous soit permis de saluer dès aujourd'hui, d'un hommage respectueux et confiant, celui qui reçoit de la Providence divine la direction de l'Ordre de saint Ignace.

Cet hommage s'adresse d'abord, dans la personne du T. R. P. Général, à la Compagnie elle-même. La Nouvelle Revue Théologique a été empêchée à plusieurs reprises de s'associer de cœur aux grands événements de la vie de la Compagnie de Jésus. Elle avait dû suspendre sa publication en août 1914 lorsque mourut, le 19 août 1914, le T. R. P. F.-X. Wernz et que fut élu le 11 février 1915 son successeur, le T. R. P. Wl. Ledochowski. La guerre l'avait de nouveau condamnée au silence lorsque le Père Ledochowski nous fut enlevé après 27 ans de généralat, un des plus longs et des plus féconds que la Compagnie ait connus. Nous voudrions rejoindre ici dans un même hommage le général d'hier, le chef aux vues larges et aux nobles ambitions, qui a rendu à son Ordre et à l'Eglise des services éminents et inoubliables, et le général d'aujourd'hui à qui la Compagnie a remis, dès le premier tour de scrutin de sa Congrégation générale, la pleine responsabilité de son gouvernement. Saint Ignace a voulu entre le chef et les membres de l'Ordre une union étroite de cœur et d'action, une collaboration confiante de tous les instants fondée sur une connaissance mutuelle sans cesse renouvelée. Le nouveau général a dû sentir dès le premier jour qu'il pouvait compter sur la confiance, la collaboration et tout particulièrement sur la prière des siens.

Cet hommage s'adresse ensuite au provincial belge qui nous quitte, à celui que nous avons connu de si près, qui avec nous a partagé toutes les épreuves et toutes les joies de la patrie, qui a été, durant plus de 35 ans, mêlé si intimement à la vie des deux provinces belges de la Compagnie de Jésus. Le P. Janssens est le quatrième Général belge de la Compagnie. Il est né à Malines le 22 décembre 1889, d'une famille très chrétienne, dans laquelle il fut tout particulièrement influencé par la profonde piété de sa mère et de sa grand'mère maternelle ; il fit ses six années d'humanités au collège épiscopal de Hasselt et y termina brillamment sa rhétorique, avec la première place, en 1905, à l'âge de 15 ans et demi. Aux facultés Saint-Louis de Bruxelles, de 1905 à 1907, il consacra deux années à la candidature en philosophie et lettres, combinant la préparation au droit et la philologie classique. Le futur général de la Compagnie de Jésus n'avait donc jamais eu aucun jésuite comme professeur ni comme conseiller, n'avait fréquenté aucun de leurs collèges lorsqu'il entra au noviciat de Tronchiennes le 23 septembre 1907. Il allait suivre dès lors la formation habituelle de l'Ordre, avec sa régularité, avec aussi ses imprévus : deux ans de noviciat ; deux ans de philosophie (au lieu de trois, à cause de ses études antérieures). La Compagnie envisagea d'abord pour lui une carrière de professeur, de savant : il

serait adjoint au P. Arthur Vermeersch, puis lui succéderait comme professeur de droit canonique. Le maître exigea une formation complète : le futur canoniste devait être docteur en droit : J. B. Janssens conquit son titre à l'Université de Louvain avec la plus grande distinction après trois ans d'études. Puis reprit la formation régulière : deux ans d'enseignement en 3e latine au Collège Notre-Dame d'Anvers (1915-1917), quatre ans de théologie (1914-1915 et 1917-1920), ordination sacerdotale en 1919, troisième an, enfin à Rome à l'Université Grégorienne deux années de droit canonique. Le P. Vermeersch, attentif aux progrès de son futur successeur, lui avait dit un jour, au début de ses études : « J'ai pris toutes mes assurances auprès des supérieurs, on ne vous détournera pas de votre carrière de professeur vers l'administration ; mettez-vous y tout entier ». Il s'y mit tout entier de 1923 à 1929 comme professeur de droit canon au Collège théologique de Louvain ; mais le droit canon, avec toute sa sécheresse, ne pouvait cacher entièrement ses autres aptitudes : aptitudes à la direction spirituelle ; de plus en plus nombreux étaient les scolastiques qui lui confiaient le soin de leur conscience ; aptitudes au gouvernement... En 1929 il était nommé recteur du Collège théologique de Louvain, puis en 1935 chargé, en qualité d'Instructeur du troisième an, de la direction spirituelle la plus importante dans une province de la Compagnie, celle des prêtres qui, leurs études théologiques terminées, consacrent une année entière à l'achèvement de leur formation intérieure. Les tâches du gouvernement le reprirent ensuite comme provincial de la province belge septentrionale de 1938 à 1946, période difficile entre toutes, chargée, comme on le conçoit, de ces terribles responsabilités qui, inévitablement, mettent à l'épreuve les qualités d'un chef. Les deux provinces belges de la Compagnie de Jésus garderont toujours à celui qui les quitte un attachement profond et cordial, intimement pénétré de reconnaissance et d'estime.

Cet hommage s'adresse enfin de notre part à celui qui, à Louvain, professeur de droit canonique, directeur, durant plusieurs années, de la collection scientifique « Museum Lessianum », promoteur bienveillant, dès sa fondation, en 1928, du Centre documentaire catéchétique (aujourd'hui Centre international d'études de la formation religieuse), protecteur éclairé de nos œuvres et études missionnaires, collaborateur assidu de la Nouvelle Revue Théologique de 1923 à 1929, enfin recteur du Collège théologique de Louvain, s'est associé si activement à tous nos travaux et à toutes nos préoccupations.

Le T. R. P. Janssens doit à Louvain une grande part de sa formation théologique et scientifique ; le Collège théologique de Louvain a envers le P. Janssens une grande dette de reconnaissance. Ces liens étroits nous inspirent en ce moment, avec une joie et une fierté légitimes, un plus vif désir de dévouement total à la grande cause doctrinale catholique qui nous est assignée comme tâche et qui, dans sa haute fonction, lui est plus chère que jamais.

Que le T. R. P. Général veuille bien agréer le présent fascicule comme un hommage de notre gratitude et de notre respectueux attachement.

LA NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE.